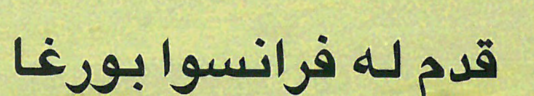
لوران بونفوا و مريام كاتوس





الشباب العرب

من المغرب إلى اليمن
أوقات الفراغ، الثقافات والسياسات



قدم له فرانسوا بورغا



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

الشباب العرب

من المغرب إلى اليمن

أوقات الفراغ، الثقافات والسياسات

عنوان الكتاب بالأصل الفرنسي:

Jeunesses arabes Du Maroc au Yémen :
loisirs, cultures et politiques

العنوان بالعربية: الشباب العرب من المغرب إلى اليمن:
أوقات الفراغ، الثقافات والسياسات.

تأليف مجموعة بإدارة لوران بونفوا وميريام كاتوس

نقله إلى العربية بإشراف وتدقيق ومراجعة
غازي برو، محمود زكي أحمد صافي وأمجد العطري

Sous la direction de Laurent Bonnefoy et Myriam Catusse

JEUNESSES ARABES
DU MAROC AU YÉMEN
Loisirs, cultures et politiques,

Traduction
sous l'Égide de Ghazi BERRO
en collaboration avec
collectif de l'atelier oser dire M. Zaki, A. Safi, A. Etry

ISBN 978-2-7071-7715-5

Réalisé et traduit par Atelier oser dire animé par Ghazi Berro
Atelier.Oser.direl@gmail.com

[متابعة ترجمة الكتاب وإنتاجه: محتَرَف القول الجريء بإدارة غازي برّو]
بيروت موبايل: 70216140

الشباب العرب

من المغرب إلى اليمن
أوقات الفراغ، الثقافات والسياسات

لوران بونفوا و مريام كاتوس

قدم له فرانسوا بورغا



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

الطبعة الأولى: حزيران/يونيو 2017 م - 1438 هـ

ردمك 978-614-01-2256-7



حظي هذا الكتاب بدعم برامج مساعدة النشر
من قبل المعهد الفرنسي.

**« Cet ouvrage a bénéficié du soutien
des Programmes d'aide à la publication
de l'Institut français.»**



الدار العربية للعلوم ناشرون ش.م.ل
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 786233 – 785108 – 785107 (1-961+)
ص.ب: 5574-13 شوران – بيروت 2050-1102 – لبنان
فاكس: 786230 (1-961+) – البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb


facebook.com/ASPArabic
twitter.com/ASPArabic
www.aspbooks.com
asparabic

تصميم الغلاف: **علي القهوجي**

التنضيد وفرز الألوان: **أبجد غرافيكس**، بيروت – هاتف 785107 (1-961+)
الطباعة: **مطابع الدار العربية للعلوم**، بيروت – هاتف 786233 (1-961+)

تمهيد

الشباب العرب في تحولاتهم

فرانسوا بورغا

إن الشباب العرب، ذكوراً وإناثاً، الذين أتاح لهم مؤلفو هذا الكتاب، عام 2013، فرصة التعبير، يقطنون في ثمانية عشر بلداً، وسط بيئة تنطق غالبيتها بالعربية، لكنها متنوّعة الثقافات والرقع الجغرافية. فمن سائح يزور أوروبا بعد أن أضجره الخليج العربي، إلى لاجئ فلسطيني لا يحلم إلّا بمغادرة المخيم الذي يقطنه، إلى جوّال بغدادي يتلمّس الجدران المذهبية لمحبسه المديني، إلى ميليشياوي ليبي يكتشف، في المقاهي التي طالما كانت عصيّة عليه، مغريات تنشئة اجتماعية مغايرة للتنشئة الحربية، إلى «حيطيين» hittistes(*) جزائريين يعوذون بالتزمت الديني للتخلص من الضائقة المعيشية، إلى فنانين ورياضيين... لكل من هؤلاء تطلّعاته ومساراته التي يصعب إيجاز التباينات في ما بينها.

تبعاً لذلك، كان لا بد لكاتب مقدّمة هذا الكتاب من الإحجام عن الإدلاء بما عرف المؤلفان لوران بونفوا Laurent Bonnefoy وميريام كاتوس Myriam Catusse، كيف يحترزان منه: إن محاولة ضبط التنوّع الشديد في تصورات «الشباب العرب» وممارساتهم في هذا القرن، خلا الاستعانة بموجزات متباينة، هي مسألة غير مطروحة. بل ولا حتى اكتشاف اتجاهات وميول بعجالة أنها «سائدة»، مما يتيح، بناءً على هذه الصفة، التنبؤ بـ«مستقبل عربي» بصورة مطمئنة إن أمكن.

إن الاهتمام باكتشاف هذه العيّنة الجميلة من البشر ليس، مع ذلك، أقل

(*) مصطلح يُقصد به مجموعات الاستناد إلى الحيطان، حيث تقف مجموعات من الشباب في الشوارع وهم يتكئون على الجدران لساعات طويلة. وفي ذلك إشارة إلى التهميش والبطالة (الترجمة).

استمرارية. فالخيار غير المألوف في هذه المقاربة التي اعتمدت على موشور أوقات الفراغ، بدلاً من التنشـــئة السياسية، أو أساليب التصرّف المتعلّقة بأي انخراط محتمل في العصيان والتمرد، من شأنه أن يجدّد المقاربات التقليدية للعلوم السياسية. بيد أن الأهمية الكبرى لهذه الصفحات المكتوبة بلغة ســـهلة قد تكمن في موضع آخر. ماذا يقول «الشباب العرب» للعالم في العام 2013؟ لا شيء - أو أقلّه لا شيء يذكر - مما يُطلب منهم غالباً قوله أو يُعتقد بأنه سُمع منهم.

هي أولى ثمرات الســـعي الدؤوب والعمل اللافت التي ندين بها لكل من لوران بونفوا وميريام كاتوس وشـــركائهم في التأليف، حيث وضعونا قاب قوسين أو أدنى من مُعاش العاملين الفاعلين في تنوعهم المذهل: فهذا الكتاب يزخر، بادئ ذي بدء، بتجاوز الأحكام المســـبقة المختزِلة وغيرها من البداهات المغلوطة التي أزهرت منذ عام 2011، حين كان «الشـــباب العرب» مدعوين إلى إعطـــاء معنى لـ«الربيع» الذي يتّصف بالصفـــة ذاتها ولجملة التحوّلات التي أطلقتها هـــذه الحلقات الاحتجاجية. وفي الواقع، إن مراقبين كثراً قد تأثّروا بارتكاســـات قديمة تبســـيطية أشـــد سوءاً من مفهوم «تمجيد الشبابية»(*) الذي تصدى له ريجيس دوبريه بأسلوب ساخر، تارة حين طالـــب بحق الوجود للنضج أيضاً، وعلى نحو حماســـي تارة أخرى، حين راح يذكّر بالتأثير الفتان الذي تمتّع به تمجيد الشباب في نظام فيشي[1].

ولطالما كانت العلاقة متعسّرة بين الإنســـان الغربي والمسلم المغاير، لا سيّما في مكوّنها الذكوري المثير للقلق - كحالة «رشـــيد وأخوته» -، أي تلك المجموعة من الذكور المســـلمين البالغين، المثيرة للإرباك والحيرة. وربما استطعنا التفاهم مع زوجته رشـــيدة، أو بالأحرى ابنته، وبصورة أعم مع تلك الشابات المسلمات اللواتي لا تتوقّعن سوى مســـاعدتنا لهن (من دون مقابل طبعاً)، كي تتحرّرن من العنف ومن فحولة الآباء والأخوة والأزواج. وبموجب هذا المنطق بالذات، ينشأ طبعاً هذا القدر البالغ من افتتان الغرب بهذه الأقليات الدينية، ســـواء أكانت مســـيحية أم غيرها، التي تقاسمنا قلقنا حيال العافية الديموغرافية التي تتمتّع بها الأكثرية المسلمة.

وكما هي الحال بالنســـبة إلى الجندرة، غالباً مـــا ينحو متغير الأجيال إلى إرضاء

(*) نزعة تهدف إلى تمجيد الشبابية وقيمها وجعل الشباب مثالاً يحتذى به (الترجمة).

(1) Régis Debray, *Le Bel Âge, Flammarion*, Paris, 2013.

«التفكيــر الرغبوي» (*wishfull thinking*) لدى المراقبين. فمع «الشــباب العرب»، يُســتعاد الأمل بصورة مخادعة عن طريق رؤية ذوبان هذه «الردات الوراثية» الثقافية، وكذلك الدينية، التي طرحت، منذ زمن بعيد، إشــكالية التعايش بين الضفة الشمالية والضفتين الجنوبية والمشــرقية للبحر الأبيض المتوسط «العربي». إن ما يؤكّد ذلك بوضوح هو الاســتجواب الذي أجري لدى المعنييــن بالأمر للوقوف عن كثب على مُعاشهم.

فالشــباب العرب، بين بلد وآخر وبين شــريحة اجتماعية وأخرى، يفتقرون إلى التجانس في أنماط عيشــهم. وقد تتّصــف أوقات فراغهم بأنهــا انتهاكية، **كتفحيط** الشباب السعوديين بسياراتهم، واسترجال شقيقاتهم «البوية»(*)، أو الجرأة الذكورية لــدى الفتاة التونســية، أو التفلــت من الضوابــط الأخلاقية لدى بعــض الطالبات المغربيات.

بيد أن ثمة ما يفوق ذلك. فهؤلاء الشــباب يرفضــون تحجيمهم إلى مجرّد ردة وراثية، ثقافية كانت أم إيديولوجية، بخاصة تلك الردات التي تسهم في تشكيل ثنائيات على غرار (إســلاموية/ علمانية أكثر منها شــعبية/ بورجوازية حتى) غالباً ما تفرض نفســها على الإعلام كأدلة بدهية. كصفات بدهية. ولحسن الحظ، يذكّرنا المؤلفون بأن «الممارســات فــي أوقات الفراغ المتمحــورة حول الدين تنأى بنــا عن مقاربة تبســيطية تضع «فئتين من الشــباب» على طرفي نقيض، الأولى طالبية وبورجوازية، والثانية كادحة وشعبية. وهذا ما يذكّرنا بقول بيار بورديو «الشباب مجرد كلمة».

وغالباً ما يفضل الشباب - بصيغة الجمع طبعاً - إعادة تفسير موروثهم الاجتماعي والثقافي، وإعــادة بنائه وتوليفه بدلاً مــن دفنه. وتتغير ناقلات التنشــئة الاجتماعية وأســاليبها ربما أكثر من مركزيتها التي لا مفر منها لدى الانتقال إلى سن الرشد. أفلا يمضغون القات في ســائر أنحاء اليمن في جلســات منعزلة؟ أوَلَيس ذلك إلّا بهدف إبقــاء الاهتمام مشــدوداً إلى ما يبقيهم على صلة بعالم ذي أفق أكثر اتســاعاً من أفق المَقْيَل الذي كان ينعزل الآباء فيه لاســتهلاك القات. مما لا شك فيه أن التكنولوجيا

(*) مصطلح يطلق على الفتاة التي تتشــبّه بالرجال في سائر أحوالهم، وكذلك على الفتاة التي تشارك في الأنشــطة التي تحتاج إلى قوة بدنية تعتبر مبدئياً حكراً على الذكور. والكلمة مشــتقة من الإنجليزية «بوي» boy التي أضيفت إليها تاء التأنيث (الترجمة).

الحديثة، بدءاً من السيارة والهاتف المحمول، وصولاً إلى مجمل مدونة الاتصالات عبر الإنترنت - بما في ذلك البلوتوث المذهل الذي يتيح الاتصال، ضمن حيّز مكاني محـــدد، بجارٍ فتلتهمه أعيننا بلطف بالرغم من عـــدم معرفتنا به -، أدّت، بصورة غير مفاجئة، إلى أشـــكالٍ متنوّعة من الفردانية السلوكية. وليس ذلك إلّا بهدف جمع هذه الذرّات، المتحرّرة تواً، في شـــبكة بنّاءة، كتلك الشـــبكات التي قوضت التكنولوجيا أركانها.

ما العمل إذاً لمعرفة ما «يعد به» هؤلاء الشـــباب؟ ســـوى التقـــرّب من حياتهم اليومية، «بعيداً من الخطب التقليدية»، وتعلّم لغاتهم، وفك رموز شـــعائرهم القديمة والجديدة، وتفهّم لهفتهم. إضافـــة إلى تحليل مخاوفنا الخاصّة. ومن ثم اقتناعنا بعد ذلك بأن «الشـــباب العرب»، انطلاقاً من كون البشر تارة مبتهجين وطوراً قلقين، تارة متآلفين وأخرى متباعدين، لا يستسلمون للانغلاق خلف الشبكات التحليلية المضلّلة بمعظمها والتي تولّدها، عند من ليسوا عرباً أو شباباً، دوّامات اللااستقرار الناجمة عن العولمة وعن الزمن العابر.

من هـــذا المنطلق، تبدو قراءة هذا الكتاب أمراً ضروريـــاً للواتي وللذين يودّون التعرف بصورة أفضل إلـــى واقع المجتمعات التي تعيش، منذ عام 2011، تقلّبات لم يسبق لها مثيل. ذلك أن مؤلفي هذا الكتاب التقوا هنا، في ما وراء اختلاف مقارباتهم، بفضل العمل المشترك اللافت الذي أشرف عليه كل من لوران بونفوا وميريام كاتوس، وتشاطروا هذه الاهتمامات بالذات. وبالتالي يشهد عددهم، كمًّا ونوعية إسهاماتهم، على تجدّد نوعي آخر في الأجيال: إنه تجدد جيل من الباحثات والباحثين الشـــباب، ذوي خبرة تامة ودقيقة بأوضاع البلدان التي يعيشون (أو عاشوا) فيها، والذين يتقنون لغتها، وهم اليوم أكثر عدداً من جيل أســـلافهم. فآمل أن يكونوا ضمانة بأن ثمة «نظرة مغايرة» يمكن، في نهاية المطاف، أن ترســـخ في مواجهة التبســـيطات المؤذية التي يطرحها مؤيدو «صدام الحضارات».

المقدمة

تفكيك الصّور النمطية:
تقاطع الصور العامّة للشباب العرب

لوران بونفوا

ميريام كاتوس[1]

أثناء الإطاحة، عام 2011، بأربعة حكام استبداديين استأثروا بالسلطة طيلة عقود بلا شـريك، أصبح «الشـباب العرب» الأبطال العصريين في نظر «السـاخطين» في العالم أجمع. لقد احتلّ هؤلاء الشباب الساحات في كل من تونس العاصمة والقاهرة وصنعاء والمنامة، ورأيناهم يتظاهرون وهم يرفعون لافتات ملونة، وينشـطون على الإنترنت، وأحياناً يمتشقون السلاح. لقد جسّد هؤلاء الشباب، رجالاً ونساء، انتفاضة «شعوب» بدأت مسيرتها، رافعة شعارات الحرية والعدالة.

لقد أصبح بعضهم حملة ألوية هذه الحقبة التاريخية. فاليمنية توكّل كرمان، من مواليد 1979، حازت بالتقاسم جائزة نوبل للسلام لعام 2011[*]. أما المدوِّنة التونسية لينا بن مهنّي، المولودة عام 1983، ومؤلفة كتاب **فتاة تونسـية** الذي لقي نجاحاً كبيراً، فقـد أصبحت في فتـرة معينة ملهمة الثـورة. كذلك اختارت مجلـة **تايم** الأميركية المعارض المصري وائـل غنيم، من مواليد 1980، وهو موظف مصري في شـركة **غوغل** وناشـط معارض عبر شـبكة الإنترنت، ليكون الأول في قائمة المئة شخصية

---

[*] بالتقاسم مع الرئيسة الليبيرية ألين جونسون سيرليف والناشطة الليبيرية أيضاً ليما غبوي (الترجمة).

[1] منذ البداية، وفي سـائر مراحل إعداده، كان هذا العمل ثمرة تعـاون متين ومثير وضروري بين مؤلفيه وبين توماس دلتومب، الناشر في دار لا ديكوفرت، الذي نتقدم منه بخالص الشكر.

الأكثر تأثيراً في العالم. أما الناشطة المصرية علياء ماجدة المهدي، من مواليد 1991، فقد قامت بنشر صورة عارية لها في مدوّنتها احتجاجاً على التزمت الديني والسيطرة الذكورية.

ثمة شباب آخرون راحوا يبشّرون بقدوم الثورة ويدافعون عنها بكل ما لديهم من قوة. أما شهداء هذه الانتفاضات، الذين بقوا بمعظمهم مغمورين، فقد بكتهم أسرهم وأحياؤهم ومدنهم. وتحوَّل بعضهم إلى رموز للثوار على امتداد العالم العربي وما عداه. نذكر منهم محمد البوعزيزي، المولود عام 1984، الذي كانت تضحيته بنفسه في سيدي بوزيد بتونس الشرارة التي أشعلت البارود، وخالد سعيد، المولود عام 1982، الذي قضى تحت تعذيب الشرطة المصرية في الإسكندرية، أو حمزة الخطيب، المولود عام 1997، الذي أذاقته قوات النظام السوري مرّ العذاب.

لطالما أسفنا، حتى الأمس القريب، لما يبديه العالم العربي من مقاومة لموجات نشر الديمقراطية، كما كان حال أهل قرية الغاليين الذين لا يقهرون، والذين كتب عنهم غوسيني وأوديرزو(*) في قصصهم المصوّرة، وعلى غرار ما شهدناه في أماكن أخرى، مثل أميركا اللاتينية وأوروبا الشرقية، فيبدو ظاهرياً – أي العالم العربي – أنه منغلق على «العولمة السعيدة»، كما تنصّ عليها المرجعية الليبرالية الشائعة. وبالتالي، عمد بعض وسائل الإعلام وبعض الخبراء، من عرب وغيرهم، إلى الترويج لمقولة مفادها أن المنطقة مصيرها ركود تعمُّ فيه حالات البؤس، مستخدمة في ذلك، وبإفراط، صوراً نمطية سلبية للمنطقة تعرّضت مرات عدة للتفكك[1]. ولم تفلح حوادث 11 أيلول/سبتمبر 2011، ولا «الحرب على الإرهاب» التي أطلقها الرئيس بوش في معالجة الأمور. كذلك، انتشرت بعض تمثيلات ورسخت في المخيالات الجمعية، لا سيّما الغربية منها، كتمثيلات الإرهابي الكامن داخل أي «شاب عربي». وتبدو الأجيال العربية الجديدة وكأنها مَعين لا ينضب من المجرمين المحتملين، بالرغم من كونها «متعلمة» و«متمدنة» و«عصرية»، لكنها أيضاً «معبّأة عقائدياً»، أو «محرومة» نتيجة الأزمات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية[2].

(*) رينيه غوسيني هو مؤلف سلسلة أستريكس الغاليّ، بالتعاون مع الرسام ألبير أوديرزو (الترجمة).

(1) Samir Kassir, *Considérations sur le Malheur Arabe*, Sindbad, Arles, 2004.

(2) حول هذه الصور النمطية السلبية، أنظر: François Bugart, *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaida*, La Découverte, Paris, 2005.

وبخلاف الصور النمطية الاستشراقية، كشفت «الانتفاضات العربية»، التي برزت منذ عام 2011 كنماذج في التحشيد الديمقراطي، عن وجوه جديدة حظيت بالشهرة، حتى في ضواحي تل أبيب وفي قلب مانهاتن واسطنبول. فبعيداً من عزلتهم المفترضة، برهن الشباب العرب على قدرة فائقة في التأثير في العالم. فكونهم معارضين، مع شيوخهم، للأوتوقراطيين الذين كانوا يحكمون - أو لا يزالون يحكمون- بلدانهم، وجد بعضهم نفسه فجأة في طليعة ظواهر ثقافية عالمية. شاهدنا إحداها معه عبارة «إرحل» (dégage)، التي أصبحت حتى خارج حدود «العالم العربي»، الشعار السائد عام 2011. كما يشهد على ذلك السرعة التي ركب معها بعض الشباب العرب، عام 2013، موجة مهرجان «الهارلم شيك» (Harlem Shake)، القادمة من اليابان وأستراليا، حيث ظهروا على الإنترنت، متنكّرين، بل عراة، ويرقصون على أنغام موسيقى إلكترونية تم تحوير رموزها تحدّياً للسلطات المحلية والسياسية والدينية.

حيال زحمة هذه الصور، انبثقت الفكرة التي أسست لهذا الكتاب، تحدونا الرغبة للتحدّث عن الشبيبة العربية، خلافاً لمعيار الخطب التقليدية. وتحقيقاً لهذا الهدف، أبدى ثلاثون باحثاً رغبتهم في تبادل حصيلة ملاحظتهم ومعرفتهم الوثيقة للمنطقة، بغية فسح المجال، «من الداخل» واستناداً إلى تجاربهم الملموسة، لرؤية مُعاش الشباب العرب حالياً في البلدان العربية وفهمهم.

قلب الصور النمطية السلبية حول «العرب»...

عمّن نتحدث، تحديداً، عندما نستذكر «الشباب العرب»؟ يصعب ربما تقديم صورة موضوعية عن هذا الجيل طالما ترتبط صفتا «شاب» و«عربي» بوقائع متباينة وبداهات مغلوطة.

العرب أولاً: من الوجهة السياسية، يتحدّد العالم العربي تقليدياً بقرابة عشرين دولة (عددها 22 دولة في الجامعة العربية)، ويبلغ عدد سكانها 350 مَليون نسمة يتوزعون فوق مساحة من الأراضي تبلغ نحو 13 مَليون كلم^2 تمتد من سواحل المحيط الأطلسي في موريتانيا إلى الخليج العربي، ومن الساحل المتوسطي السوري إلى سواحل الصومال، بل وحتى جزر القمر. وغالباً ما يصار إلى تقسيمها، جغرافياً وبيئياً، مع ما يجمع بينها من تاريخ مشترك، إلى أربع مجموعات هي: المغرب (وتعني حرفياً «الغرب»)، ووادي النيل، والشرق الأدنى وشبه الجزيرة العربية. أما المقدرات

الاقتصادية لــدول المنطقة فتقع على طرفي نقيض، كما هي الحال بالنســبة إلى قطر والإمــارات العربية المتحدة، وهما الأكثر ثراء فــي العالم، بفضل النعمة المتمثلة في النفط والغاز، في حين تعد اليمن والسودان من البلدان الأكثر فقراً.

وخلال القرن العشــرين، اتســعت ظاهرة التمدين في المنطقة. ومذاك، يعيش قرابة نصف ســكانها في حاضرات كبيرة (يبلغ تعداد ســكان مدينة القاهرة أكثر من 16 مَليون نســمة، وبغداد 7 ملايين، والدار البيضاء أربعة ملايين)، أو في مدن صغيرة ومتوســطة. هذا الوضع أحدث فرزاً جديداً: ففي حين تتفاقم التفاوتات بين الأحياء المدينيــة، تعاني المجتمعات الريفية والزراعية التهميــش. ثمة خاصية أخرى تتمثل في كون المجتمعات العربية المعاصرة شــهدت العديــد من الهجرات، وهي ظاهرة تتعلق بالأجيال الشــابة على وجه الخصوص. فإلى الهجرات الداخلية، الناجمة عن النزوح الريفي، وعــن الصراعات التي تمزّق بعض البلدان، تُضاف هجرات خارجية باتجاه أوروبا، أو أميركا، وفي ما يخص اللبنانيين، باتجاه أفريقيا وأستراليا، وبالنسبة إلى العديد منهم، باتجاه بعض بلدان العالــم العربي حيث يجتذب الاقتصاد الريعي لبعضها قوة العمل لدى بعضها الآخر.

وبالرغم مــن أن المنطقة تتّصف بكونها إســلامية - عروبيــة، إلّا أنها متعدّدة مــن الوجهة الثقافية. فالدِّين الرئيس فيها هو الإســلام، في مختلف مذاهبه (الســنة والشيعة بشكل أساسي)، بيد أن الكنائس المسيحية في المنطقة لها أتباعها أيضاً، كما واليهوديــة، بالرغم من أن اليهود العرب قد هاجروا بكثافة نحو إســرائيل، أو أماكن أخرى، على امتداد القرن العشــرين، وكذا الأمر بالنسبة إلى الأقليات الأخرى. وإذا كانت العربية، وهي لغة الوحي القرآني، قد غذّت الشعور بالهُوِية المشتركة، خصوصاً منذ القرن التاسع عشر وقيام النهضة الثقافية في المنطقة، إلّا أن اللهجات المحلّية فيها متعدّدة. ويلاحظ، إضافة إلى تغلغل بعض اللغات الأجنبية، كالإنجليزية والفرنسية، وجود العديد من الازدواجيات اللســانية، أي تعايش لغة مكتوبة ولهجات محلية في الإقليم ذاته. كذلك، تتنوّع فيه الهُوِيات «الإتنية» والطائفية. فهناك، على سبيل المثال البربر (الأمازيغ) والطوارق في المغرب، والأكراد في الشرق الأدنى، وفي العديد من الحالات، نلاحظ وجود العصبيات «القبلية» والطائفية والمذهبية التي ما انفكت تعبّر عن نفسها بقوة.

أما صفة «عربي»[1] فتذكر بإصرار بصيغة الجمع. لذلك، اخترنا متابعة «الشباب» في 18 بلداً، من المغرب إلى اليمن، ممن يعيشون في المدن والأرياف، وسط ظروف اجتماعية متفاوتة، كما يعيشون، حسبما تقتضيه الأحوال، أوضاعاً من الصراع العنيف أو السلم النسبي.

وحول الشباب...

ليس من السهل تعريف «الشباب» جمع شاب. وحتى وقت قريب، لم يكن التشخيص الذي يتناول الشباب يبشّر عموماً بالتفاؤل. وإذا كان التحوّل الديموغرافي قد بدأ منذ عدة عقود في معظم البلدان[2]، إلّا أنه راح يتم وفق إيقاعات متفاوتة: لقد تراجع معدل الخصوبة لدى التونسيات بنسبة 70% خلال خمسين عاماً (من 7.18 أولاد للمرأة الواحدة عام 1960 إلى 2.04 عام 2010)، بينما تراجع بنسبة 30% فقط في اليمن (من 7.29 عام 1960 إلى 5.2 عام 2010). وتتميّز المجتمعات العربية، التي تلي مباشرة مجتمعات جنوب الصحراء الأفريقية، بأنها مجتمعات فتية: إن نصف سكان اليمن تقريباً لا تتجاوز أعمارهم الستة عشر عاماً، في حين أن النسبة نفسها من سكان قطر، البلد العربي الأكثر «هرماً»، هي في عمر يقلّ عن ثلاثين عاماً. وعلى سبيل المقارنة، يصل متوسط العمر في فرنسا أو اليابان على التوالي 39.7 و44.6 سنة. ونستشف من خلال هذه الأرقام وجود ضغط في هذه البلدان على أسواق العمل والسكن وقطاعات الصحة والتعليم. وجميعها ميادين ذات أوضاع «حرجة».

في الواقع، إن ثمة شخصيات أخرى أقل بطولة من تلك التي أوردناها بخصوص «ثورات 2011» هي التي ما انفكت تفرض نفسها بنيوياً. حتى إذا كان التعاطي مع الأرقام يتطلّب بعض التوازن، نظراً لأن العمالة غالباً ليست رسمية حتى تصنّف المنطقة بين البلدان الأقل توفيراً لعمالة الشباب، إذ غالباً ما تكون العمالة فيها غير رسمية، مع غياب نظام لتعويض «البطالة»، ما يجعل الإحصاء أمراً أكثر تعقيداً، كل ذلك يجعل المنطقة تصنّف، في العالم، في خانة البلدان الأدنى مرتبة بمعيار عمالة الشباب. وكمعدل وسطي، ثمة 25% من الفئة العمرية 15-25 سنة عاطلون عن العمل، مع تفاوت كبير

(1) Elias Sanbar et Farouk Mardam-Bey, *Être Arabe*, Actes Sud , Arles, 2005.

(2) Youssef Courbage et Emmanuel Todd, *Le Rendez-vous des Civilisations*, Seuil, Paris, 2007.

من حيث التوزيع الجغرافي، أو الجنس. وقد تجسّد إخفاق السياسات المتعلّقة بالعمالة والتعليم خلال العقد الأخير في الصورة الرمزية لـ«المجاز العاطل عن العمل».

إن مشكلة العمالة ليست مصدر القلق الوحيد، إذ يشهد تجذير وضعية «العازب» على أزمة زواج قلّما ترتبط بعدم الميل إلى المؤسسة، بقدر ارتباطها بالصعوبات المادية التي يواجهها كلٌّ من الشاب والفتاة في تأسيس عائلة، مع ما ينجم عن ذلك من إحباطات. ففي عقد الستينيات، كان متوسط العمر بالنسبة إلى الزيجة الأولى يتراوح بين 18 و21 سنة في معظم البلدان. أما اليوم، فقد ارتفع إلى أكثر من 27 سنة في الجزائر وتونس ومصر وليبيا وقطر، باستثناء اليمن حيث لا يزال منخفضاً. ولقد أدت أزمة الثقة لدى الأجيال الجديدة، التي جرى التعبير عنها بنحوٍ متكررٍ بواسطة الأدب والسينما والفنون، إلى ظهور عديد من المفردات الجديدة كلفظ «حيطيين»، الذي يعني حرفياً «الاستناد إلى الحائط» في الجزائر، تمضية للوقت، أو عبارة «حرّاق» في المغرب، حيث يحرق المهاجرون «الحراقة» كل أوراقهم الثبوتية بغية عبور المتوسط سعياً وراء مستقبل أفضل.

وبعيداً من الأرقام وصور إيبينال[1] التي غالباً ما تشكّل جوهر الحديث عن «الشباب العرب»، لا بد بالتالي من كلمات جديدة ووجهات نظر جديدة بغية «قلب» الصور النمطية السلبية، والتحدث بطريقة مغايرة عن اللواتي والذين يعيشون، من المغرب إلى شبه الجزيرة العربية، ومن سوريا إلى السودان، يوميات هذه الحقبة الاستثنائية، لناحيتين: أولاً لناحية مسارهم الشخصي، من حيث انخراطهم التدريجي في عالم الراشدين، واستثنائية من وجهة النظر المتعلّقة بالجماعة والأجيال، نتيجة الاضطرابات التي تعيشها حالياً «المجتمعات العربية».

في معرض الإصغاء إلى الجيل

عسى ألّا نخطئ في ذلك. ثمة أمر وراء التراجع السريع للصور النمطية السلبية – وهو تراجع ظرفي، كما تشهد عليه عودة الأحاديث، وبقوة، منذ عام 2012، عن

[1] نسبة إلى مدينة إيبينال الفرنسية. وهي صور متعددة الألوان تأخذ شكل أحاجي أو ألغاز. ظهرت للمرة الأولى في مدينة إيبينال. ومن هنا جاءت تسميتها (الترجمة).

«شتاءات» إسلامية -، ثمة سيرورات أشد كتماناً وبطئاً وريبة كان لا بد من أن تسترعي انتباهنا. لقد كان للريـح التي هبت عام 2011 بالغ الأثر في دحض الأصوات التي ما انفكت تصف المجتمعات العربية وكأنها قابعة في سباتها على هامش التاريخ، وقد يكون من غير المجدي، بالقدر ذاته، التعمّق في أحوال المنطقة إلّا من منظار «تمجيد الشبابية» و«الحداثة» و«التجديد»، أو «التمرد» الدائم.

وبدلاً من أن نركز اهتمامنا، بصورة اعتباطية، على مجموعة من الأفراد ينتمون إلى العمر البيولوجي نفسه، يسعى هذا الكتاب إلى فهم أفضل لتنوّع ظروف «الشاب» من خلال الممارسات والعادات والسلوكات، العادية واليومية بالنسبة إلى بعضهم، والاستثنائية والمربكة بالنسبة إلى بعضهم الآخر، التي يمكن ملاحظتها في العالم العربي. بطبيعة الحال، ثمة حدود مشتركة تؤطّر هذه الملاحظة، لكنها تبقى حدوداً مائعة، كونها ترسو على علاقات اجتماعية. ولئن استطاعت الحياة الجنسية، على سبيل المثال، أن تجسد «الولوج» إلى عالم الشباب، بطريقة متباينة بين الفتيات والفتيان، فإن أفق الزواج، والاستقرار في عمل أو منظور الاستقلالية، شكّل بالنسبة إليهم، «تولّي أدوار». وتشير هذه المراحل المفصلية إلى أجل - نهاية مرحلة الطفولة والانتقال إلى عالم الراشدين -، إنما أيضاً إلى تخطيط - لمستقبل يطمحون إليه، أو يتوجّسون منه خيفة. وإذا بدت مرحلة «الشباب»، أكثر من أي مرحلة أخرى من العمر، بمثابة عملية انتقال، فإن مدة هذا الانتقال تتغير، لا سيما أن فترة تكوين أسرة تتأخر وفترة التحصيل الدراسي تزداد، وأن تجربة البطالة، والانتظار، صارت هي المعيار[1]. إن مرحلة الشباب، التي غالباً ما تتميز بالتغيّر في الأوضاع، مع دخول الجامعة، بالنسبة إلى بعض الطبقات الاجتماعية، والتجنيد الإلزامي في بعض البلدان، تنحو إلى الامتداد، وقد تشمل في نهاية الأمر أولئك الذين يناهزون سن الأربعين. وهو تطوّر يدعو إلى التساؤل حول طقوس الانتقال التقليدية.

وبغية مواجهة الأفكار المسبقة، وبخاصة تلك التي تصوّر الشاب العربي، إنساناً لا مبالياً، عاطلاً من العمل، إرهابياً ومهاجراً أو، في المقابل، ثورياً، عصرياً، ديمقراطياً ومغامراً، عمدنا بالتالي إلى استكشاف العوالم المتنوعة التي راح ينمو في

(1) Navtej DHILON et Tarek YOUSSEF (dir.). *Generation in Waiting. The Infulfilled Promise of Young People in the Middle East*, Brookings Institute, Washington, 2009.

كنفها الشــباب العرب منذ عشرات السنين. في الواقع، إن العقد الأخير قد اتسم، من جهة، بالتفجير الهائل، في نظر العالم والمنطقة العربية بشــكل خاص، الذي أحدثته هجمات 11 أيلول/ ســبتمبر 2001 في الولايات المتحدة وبالحرب التي أعقبته في العراق، وبالانتفاضات والحركات الثورية التي اندلعت مع بداية عام 2011، من جهة أخرى، التي قلبت أنظمة وزعزعت استقرار أخرى. في غضون تلك الفترة التي دقّت ناقوس أفول نجم الأنظمة التي أنتجتها الحركات القومية، استطعنا أن نكتشف ما تغيّر وما هو مستمر، على السطح، بل وأيضاً بتعمّق، بتوجيه نظرنا إلى الأجيال الجديدة.

وبغية فهم ما يدور منذ بداية القرن الواحد والعشــرين، اســتقر المؤلفون الذين أســهموا في هذا العمل قريبــاً جداً من الوقائع التي يعيشــها الشــباب العرب. لقد تنوعّت مصادرهــم: بعضهم انخرط فترة طويلة في تحقيق قدمــوا لنا هنا نظرة عامة عنه، بينما آخرون ألفوا هذه البلدان، ولغاتها وعاداتها، اندفعوا بحماســة واضحة في اســتقصاءات جديدة. لقد أطلعنــا بعضهم على جزء من المعلومــات، من الداخل، وذلك عبر رجوعهم، أحياناً، إلى خبراتهم الخاصة كأطفال ومراهقين وشباب بالغين «ترعرعوا» في هذه المنطقة، ومن ثم عــادوا إليها كمراقبين، في حين واكب بعضهم الآخر من يتحدّثون عنهم، أي مع أولئك الذين أتيح لهم الســكنى معهم، أو التظاهر معهم، أو عزف الموسيقى معهم. كذلك تبنّى بعضهم نظرة الإثنوغرافي الذي فاجأته، أو أربكته، الســلوكات التي تمكّن من ملاحظتها. وقد شكّلت الاكتشافات المذهلة التي نجمت من هذا العمل شــاهداً، أن ثمة حاجة إلى ذلك، على القدرات الإبداعية عند الشباب العرب، بل أيضاً لدى باحثين يهتمون بشؤون العالم العربي.

هيهات أن نكون أول من يهتم بـ«الشباب العرب». وإضافة إلى موضوع العمالة، فقد تمحورت معظم الأبحاث الأخيرة، المتعلّقة بهذه المسألة، حول علاقتهم بالهُوِية والالتزام السياسي[1].

إن البحث المعمّق الذي أجرته منية بناني الشــرايبي، مطلع التســعينيات، سلّط الضوء على سمة «متبدّلة» لدى الشباب المغاربة ممن كانوا يعيشون تحوّلات جذرية

(1) Mai YAMANI, *Changed Identities. The Challenge of the New Generation in Saudi Arabia,* Royal Institute of International Affairs, London, 1999, Benkirane RÉDA, *Le Désarroi identitaire, Jeunesse, islamité et arabité contemporaines*, Cerf, Coll. « L'histoire à vif », Paris, 2005.

على مســتوى الهُوِية والدين[1]. وكان أول الغيث نشر وفرة من المؤلّفات التي أظهر عديد منها كيف كانت الشــعائر الدينية تأخذ في المنطقة منحىً تفردياً[2]. وفي السياق نفســه، أمكن، بعناية وتحفّظ، استكشاف المنطق الذي يحكم الهجرات، والعلاقات مع المكان الآخر، وتجربة الاقتلاع من الجذور (المعاشة أو المتخيَّلة)، سواء بواسطة البحث أم الفنون والسينما والموســيقى. أما بالنسبة إلى الذين لا يسافرون، فغالباً ما تتجاوز «جماعاتهم الوهمية» الحدود الوطنية، شاهدنا على ذلك تماهيهم بقضايا، أو أبطال عالميين، كأسامة بن لادن، بطريقة ملتبسة أحياناً، أو كلاعب الكرة الأرجنتيني ليونيل ميسي. أما لناحية العلاقة بالسياســة، فهي ثمرة ملاحظات متقاطبة: إذا تسنى لبعضهم أن يعرب عن الأســف، ولفترة طويلة، لانخفاض مســتوى تعبئة الشــباب العرب، إلّا أن البعض الآخر، فــي المقابل، راح يدقّق في أنماط جديدة من الالتزام، متسائلاً عن أشــكالها الفريدة، بل وحتى المثيرة، لا ســيما في مظهرها الديني. بأي حال، ليست أصوات السياسة وقفاً على قادة هرمين، لكنها تُسمع وفق تردد منخفض أو مرتفع، في كثير من الأماكن المكرّسة للشباب، سواء في الجامعات أم حرماتها، أو الفرق الموسيقية أو النوادي الرياضية.

المراقبة اليومية للتغيرات الاجتماعية

من جهتنا، وبغية اســتعراض الحياة اليومية التي يعيشــها الشــباب العرب بعيداً مــن أماكن العمل والالتزام السياســي، اخترنا توجيه أنظارنا نحــو أوقات الفراغ، أي «التســلية واللهو»، (loisir بالفرنسية)، وهي مشتقة من اللفظ اللاتيني (licere) ويعني «ما هو مســموح». ويمكن ترجمته إلى العربية بلفظ «التسلية». بعبارات أخرى، تتعلّق المسألة باعتبار التسلية بمدلولها الأشمل والأكثر شيوعاً، من أجل تجاوز أنشطة اللهو

(1) Mounia BENNANI-CHRAÏBI, *Soumis et rebelles. Les jeunes au Maroc*, CNRS Éditions, Paris, 1994.

(2) هذا ما كشفت عنه العديد من المؤلفات من زوايا مختلفة وفي سياقات متنوعة: Linda Herrera et Asaf Bayat (dir.), *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North*, Oxford University Press, Oxford et New York, 2010; Rahma BOURQIA, Mohamed El AYADI, Mokhtar El HARRAS et Hassan RACHIK, *Les Jeunes et les valeurs religieuses*, EDDIF, Casablanca, 2000; Saba MAHMOOD, *Politique de la piété. Le Féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, Paris, 2009.

المثقّفة بمعناها الحصري (المطالعة والموسيقى والسينما والفنون)[1]. في الواقع، إن ما نسعى إلى فهمه هو ما يحدث في الفجوات التي قلما تُسلط عليها الأضواء، وهي تلك الفترات التي ليست فقط «تعليقاً موقتاً»[2]، بل هي أيضاً «صالحة للإثبات»[3] بالنسبة إلى الشباب. فمن دون أن يكون وقت الفراغ معلّقاً، فهو كما تدل عبارة «وقت الفراغ» موضوع تجارب فردية وجماعية تسهم معاً في إعداد «جيل». وبالرغم من التباينات الشديدة في الجنس والأصول الجغرافية والأرومات الاجتماعية أو الإتنية، يبقى بعض السمات المشتركة شاهداً على تغيرات اجتماعية يعيشها الشباب العرب اليوم. إن الحياة اليومية، بالنسبة إلى العديد من هؤلاء الشباب، تتوزّع بين نشاطات تدريبية مدرسية أو مهنية و... «ما تبقى من الوقت»، الذي يحتل، في حياة هؤلاء الشباب، موقعاً مركزياً، وليس هامشياً، جراء اتساع رقعة البطالة. بيد أن الشباب يستخدمون «أوقات الفراغ» هذه ويدركونها ويتحملونها أو يقتحمونها، كلٌّ بطريقته الخاصة، كاشفين بذلك النقاب عن أساليب متفاوتة غالباً، ومشتركة أحياناً، في بناء أنفسهم كأفراد، والإحاطة بالعلاقة بين الجنسين، والانخراط في العلاقات الاجتماعية. فما يدعونا إليه مؤلفو هذا الكتاب هو هذه المضاربة بين الفروقات والتشابهات، حين يصفون السرعة الممتعة لدى هاوي قيادة السيارات السعودي، أو الانتظار القسري والقاسي بالنسبة إلى الحيطي الجزائري، أو الانحرافات الليلية التي تقوم بها طالبة ثانوية مغربية، أو الدروس المسرحية للطلاب الشيعة اللبنانيين، أو الرقص بالنسبة إلى المراهقين الفلسطينيين... وفي بعض الحالات، يكون «الاستمتاع»، أو الاستجمام، بحثاً عن اللذة ولعباً. وسواء أكان ذلك محرِّراً أم مستلِّباً، فبإمكانه أن يحاذي سلوكات محفوفة بالمخاطر، وأن يداعب ميولاً انتحارية، وأن يتخطّى لزمن محدود المعايير الاجتماعية. وفي حالات أخرى «الاستمتاع بوقت الفراغ الجيد» مؤطر، بل و«منضبط» ويأخذ معنىً تربوياً أكثر.

---

(1) صدر حديثاً عمل مشترك يوضح ذلك تماماً: Maud STEPHAN HACHEM, Azza CHARARA BAYDOUN, Nazek SABA YARED et Watfa HAMADI (dir.), «Cultural practices of Arab youth», *Bahithat*, Beyrouth, vol. XIV, 2009-2010.

(2) Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Iman FARAG (dir.), *Jeunesses des sociétés arabes. Par-delà les promesses et les menaces,* Aux lieux d'être, Paris, 2007.

(3) Marc BREVIGLIERI et Vincenzo CICCHELLI (dir.), *Adolescences méditerranéennes. L'Espace public à petits pas,* L'Harmattan, Paris, 2007.

إن دراسة أوقات فراغ الشباب تتيح ملاحظة التحولات الاجتماعية، التي تكاد أن تكون منظورة أحياناً، وتحرّك يوميات المجتمعات العربية. والعلاقات المتنوعة مع «أوقات الفراغ» لا تندرج دائماً في إطار تناقض تبسيطي بين «الثقافة الجماهيرية» و«الثقافة النخبوية»: سوف يتبيّن لنا أن الأساليب المتنوعة التي تستخدمها الأجيال الجديدة لملء «وقت الفراغ» هذا هي بمثابة استجابة لاعتبارات منطقية، على قدر متفاوت من الوعي، تتعلق بالتمايز الاجتماعي، لكنها لا تتوقف عند حدود الثنائية الطبقية. ومما لا شك فيه أن النزعة الاستهلاكية، الفردية، المقترنة تقليدياً بـ«الترفيه»، هي قبل كل شيء الخاصية المميزة للمجتمعات الغنية، على غرار مجتمعات دول الخليج الريعية. إلّا أن «الثقافة الجماهيرية»، التي غالباً ما تتعارض مع «الثقافات الشعبية»، والتي قد يكشف توحيدها القياسي عن نوع من «تغريب العالم»، ليست حكراً على الطبقتين الوسطى والعليا (شاهدنا على ذلك انتشار العلامات العالمية المميزة لبعض المطاعم والمقاهي).

وعلى المنوال ذاته، تحملنا السلوكات الرامية إلى ملء أوقات الفراغ، المتمحورة حول الدين، إلى الابتعاد، وفق ما كان بيار بورديو يدعونا إلى القيام به، عن مقاربة تبسيطية تضع «فئتين من الشباب» على طرفي نقيض، الأولى طالبية وبورجوازية، والثانية كادحة وشعبية[1]. هي ذي الحال أيضاً بالنسبة إلى التطور المعبّر الذي تشهده «السياحة» الدينية وأنواع الترفيه «التقية». فالمطاعم الجديدة، بالنسبة إلى شيعة لبنان، ومراكز التسلية التي تجمع بصورة انتقائية بين إشارات دينية، وعربية ولبنانية، أو حتى المتاحف والمعارض الشعبية إحياء لذكرى «مقاومة» حزب الله ضد إسرائيل، هي موجهة إلى سائر الطبقات الاجتماعية[2]. وينسحب الأمر ذاته على المسلمين السنة، مع مشروع مثير للجدل، ألا وهو إقامة متنزه، بالقرب من مكة، مكرس للنبي محمد. وإذا كان للعلاقات الطبقية أن تتجلّى بوضوح من خلال الأسلوب الذي تملأ به الأجيال الجديدة «أوقات فراغها»، فمن الخسارة ربما الاكتفاء بالقراءة وطرح تقسيمات أخرى تكون أحياناً متداخلة بدقة. هذا ما سوف نلاحظه، على امتداد هذا

(1) Pierre BOURDIEU, « la Jeunesse n'est qu'un mot » (entretien avec Anne-Marie Métaillé, 1987), *Questions de sociologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1984, p. 143-154.

(2) Mona HARB et Lara DEEB, « Les autres pratiques de la résistance: tourisme politique et loisirs pieux », *in* Sabrina MERVIN (dir.), *Hezbollah. État des lieux,* Actes Sud/IFPO, Beyrouth/ Paris, p 227-245.

الكتاب، في الأسلوب الذي يتحرّك بواسطته شبيبة العالم العربي في الحيّز الحضري ويعتمدون أدوات رقمية، ويعدون أنفسهم للمباريات الرياضية الدولية، وينخرطون في الأعمال الفنية (فنون تشكيلية، موسيقى الراب والروك، الفنون الشارعية، الرقص...).

أوقات الفراغ بين الانتظام والانشقاق

إن الحديث عن وقت «الفراغ» لا يعني أن يتصرف الأفراد كما يحلو لهم. ثمة مؤسسات عدة – المدرسة، الكنيسة، الجامع، النادي... – تعمل على تأطير وقت التسلية والترفيه، سواء عبر مواكبة تنمية الشخصية أم، بالعكس، عبر لجمها[1]. وقد تزوّدنا العودة إلى تاريخ ظهور الترفيه في أوروبا ببعض المنظورات المثيرة للاهتمام[2]، حيث لعبت فيها «مأسسة» أوقات الفراغ دوراً رئيساً، مما أتاح لمختلف الكيانات الاجتماعية والدوْلية والدينية والنقابية، أو الحزبية، الاهتمام بانضباط الشباب وأوقات الفراغ: «في زمن عرضة لمصادفات اللقاءات وعلاقات الجوار، تضع [هذه المأسسة] حدوداً للمدة داخل أحياز خاضعة للمراقبة[3]. أما في العالم العربي، فالوضع مغاير، حيث تبقى مأسسة أوقات الفراغ هشّة، مقارنة بمثيلتها الأوروبية. وهذا ما يدعو إلى الاستغراب. فلا يزال التاريخ الاجتماعي لأوقات الفراغ متعثراً، إنما يبدو أن السلطات العامة، خلا بعض الحالات، كتجربة المراكز الشبابية التي أنشأها النظام الناصري في مصر، وأشبال صدّام في العراق، لم تهتم، إلّا بصورة خجولة، بمجال الطفولة والشباب. وحينما تأسّست تجارب «التأطير» هذه، منيت بإخفاقات أدت إلى ولادة حركات «جماهيرية» واهية الأسس[4].

وتلعب المدرسة والجامعة دوراً متقاطباً في علاقتهما مع «وقت الفراغ»: إنهما تحددان مدته، عبر الدورات التدريبية التي توفرانها، لكنهما بموازاة ذلك «تؤطران» وتواكبان النشاطات الترفيهية عبر النشاطات اللامنهجية. واستناداً إلى معطيات منظّمة

(1) Roel MEIJER (dir.), *Alienation or Integration of Arab Youth. Between Family, State and Street*, Curzon Press, Richmond, 2000.

(2) Alain CORBIN (dir.), *L'Avènement des loisirs (1850-1960)*, Aubier, Paris, 1995.

(3) André RAUCH, « Les vacances et la nature revisitée (1830-1939) », *in* Alain CORBIN (dir.), *L'avènement des loisirs, ibid.*, p.143.

(4) Assia BOUTALEB, « Un lieu, deux acteurs, différentes logiques: les centres de jeunesse en Égypte », *in* Mounia BENNANI-CHRAÏBI et Iman FARAG (dir.), *op.cit.*, p. 223-248.

الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة (الأونيسكو)، بلغت نسبة التحاق الأولاد بالمدارس في بلاد المغرب (91%)، وفي الشرق الأدنى (84%)، وفي شبه الجزيرة العربية (65%). أما تونس فهي البلد العربي الوحيد الذي يؤمّن تعليماً مدرسياً ابتدائياً كاملاً لأولاده، في حين تبرز الجزائر ومصر والبحرين والعراق والأردن وسوريا أرقاماً مشجعة أيضاً (من 93 إلى 98% من الأولاد). يبقى أن هذا التعليم المدرسي هو غالباً غير منتظم، إذ إن الأنظمة التعليمية العامة تشهد أزمات عميقة[1]، في حين أن التعليم الخاص باهظ الكلفة، إضافة إلى أن اللااستقرار السياسي والاجتماعي قد تسبّب في بعض البلدان، كاليمن، في «سنوات ضائعة». هذه الصعوبات تطيل فترة الدراسة، إن لم تؤدِ إلى التخلّي التام والصريح عنها.

وإذا كانت مأسسة أنشطة الترفيه ضعيفة نسبياً في البلدان العربية، فمرد ذلك إلى كون النسيج الترابطي (بيوت الشباب، النوادي، إلخ) تفتقر الإمكانات المادية. وبطبيعة الحال، تبقى النوادي الرياضية والكشفية، خاصة بالنسبة للشباب الذكور، أفضل الأماكن لتأطير التسالي، بما في ذلك على مستويات محلّية جداً. بيد أن مأسسة هذه الأماكن المكرّسة للشباب تبقى في نهاية الأمر غير مترابطة وغالباً ما تكون صنيعة القطاع الخاص أو شركاء أجانب.

أما بالنسبة إلى المؤسسات الدينية، فإن اللامركزية لدى السلطات السنّية لا تشجع مأسسة نشاطات دينية متمحورة على سبيل المثال حول التدريب خلال العطلة الصيفية. ولطالما أدت شرذمة المبادرات التي تقوم بها الجوامع، والمنافسات داخل الحقل الديني، إلى الحد من فعالية هذه المبادرات التي استمرت، بالرغم من ذلك، مزدهرة، إنما عن طريق خصخصة واسعة النطاق، دليلنا على ذلك الإعجاب الشديد الذي يثيره الدعاة عبر شاشة التلفاز، وهي صور عن الإسلام، درسها العالم الاجتماعي باتريك هايني، متمحورة حول الفرد والتنمية الشخصية. كما أثارته، على نطاق أوسع، الجمعيات والمنظمات السياسية والدينية أو، في الجانب المسيحي، الحركات الكاريزمية.

والحال، لئن بقيت المؤسسات المكرسة لـ«تأطير» الشباب وتنميتهم (بغية مواكبة

---

(1) *Linda HERRERA et Carlos ALBERTO TORRES* (dir.), *Cultures of Arab Schooling. Critical Ethnographies from Egypt*, State University of New York Press, Albany, 2006.

تفتّح شـــخصياتهم، وحتى أيضاً تعبئتهم) في طورها الجنينـــي، فإن الإمكانيات في أن تتوافر «أوقات فراغ للذات» بالنسبة إلى الشباب ليست متاحة بالقدر الكافي نظراً لكثرة القيود التـــي يعانونها. والعائلة لا تزال في غالب الأحيـــان صاحبة كلمة الفصل ضبط السلوكيات ولا سيما عند النســـاء.». أضف إلى أن الافتقار إلى المال، أو إلى الأماكن الملائمة، يضع حداً للقدرة على الشـــعور ببعض الحرية الشخصية أو الجماعية خلال الأنشطة الترفيهية. غير أن الشارع والمقاهي والحانات، ومن ثم الإنترنت، شكّلوا أحيازاً مثاليـــة للتفريج عن الميل الكامن إلى الانعتاق والتحرّر. وإذا كان لا بد من مراعاة عدم إخفاء التراتبيات المتنامية والصراعات الاجتماعية التي تعتمل في هذه الفضاءات التي يتخلّلها الملل في بعض الأحيان، إلّا أن انفلاشها غير العشوائي يتيح لقسم من الشباب اختبار أنماط من الاختلافات في الرأي تتفاوت في صمتها، وتســـهم في رســـم حدود انحصـــار العلاقة ضمن دائرة ضيّقة وتعميق الهوة بين الأجيـــال، أحياناً. ويعدّ الإبداع الفني نقطة مراقبة متميزة في هذا المضمار[1]، خاصة في بعده الراديكالي والطليعي، إذ شكّل هذا الإبداع موضوع دراســـات عدة في المنطقة، والتي كان أبرزها رمزية دراسة مارك ليفين بعنوان «معدن الإسلام الثقيل» *Heavy metal Islam*. وهو بالمناسبة مؤرخ وعازف غيتار روك[2].

أربعة إشكاليات

لقد تبين لنا أن دراســـة الكيفية التي تلجأ إليها الأجيال الشابة لملء أوقات الفراغ هي بمثابة تجربة غنيّـــة بمعلومات تتيح فهم الاضطرابـــات الاقتصادية والاجتماعية والسياســـية التي تعصف بهذه المجتمعات أو، بالعكس، لفهم كيفية استمرار الوجود أو التصرف. إنها مؤشـــرات اجتماعية ومكانية ثابتـــة، لكنها معقّدة. فالفصول الثمانية والثلاثون التي يتضمنها هذا الكتاب لا تنحو إلى أن تكون شـــمولية، إذ لكل شاب، إذا صح القول، نشاطاته الترفيهية. لذا، آثرنا القيام بتسليط أضواء كاشفة على الموضوع، عبـــر التنقل من بلد إلى آخر، ومن المدن إلى الأرياف، ومن الأوســـاط الشـــعبية إلى

(1) Jocelyne DAKHLIA (dir.), *Créations artistiques en pays d'islam. Des arts en tension*, Kimé, Paris, 2006; Franck MERMIER et Nicolas PUIG (dir.), *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche-Orient*, Presses de l'Ifpo, Beyrouth, 2007.

(2) Mark LEVIN, *Heavy Metal Islam. Rock, Resistance, and the struggle for the soul of islam*, Three Rivers Press, New York, 2008.

الأوســاط الموســرة. وفي النصوص الواردة في هذا الكتاب، سُـبرت أغوار بعض المناطق أكثر من بعضها الآخر. يبقى أن من المتعذر الإحاطة ببعض وســائل الترفيه، كتعاطي المخدرات، والجنّات الوهمية، أو ملء أوقات «الفراغ» في سياقات الحرب. كذلك، آثرنا عدم التوقف كثيراً عند هذا الشباب، التائه بكل معنى الكلمة، الذي يبحر في ســفن رديئة مرتجَلة بحثاً عن مستقبل أفضل. إلّا أن هذه الإشكالية، التي استفاض آخرون فــي معالجتها في أمكنة أخــرى، برزت جلية تقريباً فــي بعض نصوص هذا الكتاب.

وإذا لم تحظ هذه الأنشــطة الترفيهية بالقبول أو بإثارة التعاطف، لا ســيّما حين تكشــف عن تصورات محافظة عن العالم، فهذا لا يعنــي إدانة أي منها. إن المؤلفين الذين أســهموا في هذا العمل ليســوا مســؤولي رقابة، بل إنهم مراقبون ومحللون يدركون العالم الاجتماعي كما هو في واقعه. وفي معرض تتابع فصول هذا الكتاب، تتداخل الحدود المرسومة غالباً للفصل بين الممارسات «المحلية» وتلك المستوردة، بخاصة من «الغرب»، والتي تعتبر أحياناً، تبعاً لوجهات النظر، تقدّمية وتحترم الأفراد والحريات أو على العكس، غير شــرعية وهدّامة. زد على ذلك أن طموحنا يتمثل في تقديم تحليل دقيق لمجتمعات تتشابك فيها أبعاد محلية وطائفية ووطنية وعالمية.

وكونه لا يســعى إلى وضع مقياس متدرج باتجاه تسييس جيل الشباب وتعبئته، أو إدراجه ضمن ســرد زمني ينطلق من ماضٍ بائدٍ نحو مستقبلٍ محتوم، يسلّط تبويب هذا الكتاب الضوء على أربعة خطوط توتّر يتصف بها الشــبابُ العربُ المعاصرون مقارنة بالشباب الذين سبقوهم، وبأولئك الذين يعيشون في مناطق أخرى من العالم. فيستعرض عشــراً من الشــخصيات التي تجسّــد في المخيالات الجمعية، العربية منها والأجنبية، واقع الشــباب العرب في الوقت الراهن والأسلوب الذي يعتمدونه - وتعتمدنــه - بغية تحقيق التغيير الاجتماعي. أما القســم الثاني فيطرح تســاؤلات بأســلوب أكثر منهجية حول اندراج الأنشــطة الترفيهية في علاقة تقاطبية مع الزمن قوامها التوق إلى الماضي، والقطع معه، وتســاؤلات حــول قضايا التراث، وإحياء التقاليد والتخطيط للمستقبل. في حين يكشف القسم الثالث عن صعوبة بناء الذات، خلال أوقات الفــراغ، في مجتمعات خاضعة لضغوط متنوعة ومتطورة باســتمرار، ســواء لناحية الفقر، أو القمع، أو الهيمنة الذكورية، أو الحتميات الأســرية، أو عبء المؤسسات السياسية والدينية. أخيراً، يعكف القسم الرابع على الصلات القائمة بين

أوقات الفراغ ومبادرات التعبير عن الرأي والالتزام السياســي، سواء أكانت مرحلية، على غرار فترات التمرّد والثورة، كما حصــل عام 2011، أم جزءاً من المدى البعيد. ذلك أن ما نســعى إليه، في نهاية الأمر، هو إســماع صوت هذا الجيل من خلال هذه السلسلة من الصور المتقاطعة.

القسم الأول

على المرء أن يعيش عصره

كون الأنشـطة الترفيهية التي ينغمس فيها الشـباب العرب، الذين تتبّعهم مؤلفو هذا الكتـاب، غير منقطعة عن زمانها، أو غير منفصلة عن الممارسـات التي تسـير في ركب العولمة، فإنها تبدو راسـخة في عصرنا وفي مجتمعاتهم. ونظراً لتأثر تلك الأنشـطة بآخر صيحات الموضة وبتطور التكنولوجيات، فإنها تعكس أيضاً التحوّل في العلاقات مع الزمن والجسد والمكان والمعايير الاجتماعية.

لمناقشـة هذا الرسـوخ يولي هذا القسم الاهتمام بعشـر شخصيات تجسد من خلال أنشـطتها الترفيهية، في المخيال الجمعي، بعض الوجوه المفردة لما هم عليه الشباب العرب اليوم وما يعيشـونه. لقد بدت لنا أنشطتهم كحكايات رمزية، ونمطية أحياناً، ولكنها عميقة الجذور، عن ممارسات اجتماعية وثقافية معبرة، بحداثة عهدها الحقيقيـة أو الظاهرة، تعبيراً واضحاً عن التغييرات الجارية. بعض المعايير ماضٍ في التطور. وبعض القيود تهاوى. ووفق إيقاعات متفاوتة بالتأكيد، برزت حريات لم تكن معهودة من قبل.

ثمة مصطلحات، كالسـائق من أجـل المتعـة (Joyrider)، والحيطي والبوية والسلفي وإنترنت «الجيل العربي الشـاب- جِيلِ وايْ» (Génération Y)، لم تكن موجودة قبـل 15عاماً، كما هي عليه اليوم. ولسـوف نعود إليها كأمثلة موسـعة في الصفحات القادمـة. وإذا كان الميل إلى المخاطرة والضياع والازدواجية الجنسـية والتماس الإيمان ووسـائل الاتصال كلها أسـباب تمارس تأثيرها منذ زمن بعيد في الأسلوب الذي يملأ بواسـطته الشـباب وقت فراغهم، في البلدان العربية، كما في غيرها، وتفسـح في المكان لأشـكال من الترفيه تتفق مع عصرنا. تشـهد على ذلك التعابير المستحدثة التي تتزايد بغية توصيفها، أو إعادة إحياء تسميات كانت في عالم النسيان (على غرار «السلفية»).

وخلال العقد الأول من الألفية الثالثة، ظهرت لغة «العربيزي»[*] (من الإنجليزية arab easy) التي كشفت مدى مطواعية الممارسات الثقافية. ففي حين كانت وسائل الإعلام الرقمية تتزايد بســرعة فائقة في المنطقة ولكن التقنية تلجم استخدام العربية على لوحة الهاتف والحاســوب، انتشرت هذه «اللغة» الجديدة كالنار في الهشيم في سائر أرجاء العالم العربي. في الواقع، إن عملية «النقحرة» (كتابة العربية هنا بأبجدية لاتينيــة ممزوجة بالأرقام العربية Translittération) هــذه، أتاحت كتابة العربية من اليسار إلى اليمين. مثال ذلك أن العبارة الشهيرة «إرحل»، التي نادى بها ثوريو عــام 2011 تُكتب علــــى النحو التالي «ir7al»، أما كلمــة «عربية» فتكتب «3arabiya». وبالرغم مــن التجديدات اللافتــة التي أدخلتها هــذه اللغة، إلّا أنهــا أربكت اللغة المكتوبة، التي غالباً ما اكتسبت مناعتها عبر هاجس المحافظة على نقائها (العربية هي لغة الوحي القرآني). ففي كتابه «عروبيــات رقمية، يصف إيڤ غونزاليس - كيخانو هذا «الانقلاب الشــبابي» بأنه قدّم إلى الذين يعتمدون العربيزي - وعلى نطاق واسع الأجيال الجديدة - أساليب غير مسبوقة في أن يحتفظوا بـ «كونهم عرباً»[1].

وبالتالي، ينكبُّ هذا الفصل الأول على دراسة السلوكات المميزة لزمن الشباب، وســمته الانتقالية، إنما أيضاً، وفي ما بين الســطور، دراسة السيرورات الخاصة التي تجتاح المنطقة من أدناها إلى أقصاهــا، التمدين المتنامي، وتطور الحركات الفكرية الجديــدة حول الهُوِيــة الجندرية، والطابع الفردي للممارســات الدينية، وتســليط المخيــلات نحو الخارج. لقد توخّينا، من خلال هذه النصوص، طرح الممارســات الفردية أو الجماعية التي قلما تؤثّر على البيئة المحيطة، نظراً لأنها تعتبر أحياناً وكأنها «شاذّة» كونها تقطع مع المعايير التقليدية، أو كأنها «هامشية» لأنها تبتعد عن الخطوط التي رسمتها الأجيال السالفة.

وسواء أكان الأمر يتعلّق بسائق المتعة الذي يجعل إطارات سيارته تحدث صريراً في الرياض، أم بمشــجّع كرة القدم الفلســطيني الذي يغزو الشــارع عشية المباراة،

(*) هي اللغة المتداولة حالياً على نطاق واسع بين الشباب في العالم العربي. إنها تلك الكتابة التي تتم عبر الدردشة على الإنترنت (أجهزة الكمبيوتر والمحمول)، بحيث يُكتب المنطوق العربي بالأحرف اللاتينية. ولها أيضاً عدة تسميات: أرابيش، فرانكوآراب، شات... (الترجمة).

(1) Yves GONZALES-QUIJANO, *Arabités numériques. Le printemps du Web arabe*, Sindbad, Paris, 2012.

أو الحيطي الذي، بالمعنى الحرفي للكلمة، «يسـند الحائـط» في الجزائر العاصمة، أو بالثورية الشـابة التي تحتج علناً في تونس، أو البوية السـعودية التي تتجوّل بظلها «الذكوري» في مراكز التسـوق، لذا ينبغي أحياناً، بالمعنى الملموس، إدراك الهيمنة المادية والمكانيـة لهذه «الصور الجديدة» على بيئتها المحيطة. تبعاً لذلك، تشـكّل هذه الشخصيات موضوع نقاشات ومجادلات، محتدمة أحياناً، تشير إلى أي حد يتم التعامل إجمالاً مع الشـباب من زاوية اعتبارهم مصدر تهديد، أو إقلاق للنظام العام، أو للتقاليد السائدة.

وفي حال أثار الشباب اسـتياء باقي مكونات المجتمع، فمرد ذلك إلى طرحهم مسألة اللياقات والمواثيق الاجتماعية على بساط الجدل. وخاصة في ما يتعلّق بمعايير الجندرة. ومما لا شـك فيه بأن الممارسات الواردة في هذا القسم الأول تظهر تمايزاً تاماً، نسـبياً، بين الجنسـين. فغالباً ما تخلق أوقات الفراغ ترتيبات تفصل بينهما تبدو «أمراً عادياً» في الظاهر. كما تظهر هذه الممارسات أيضاً، بصورة صريحة أو ضمنية، وجود مجالات جديدة للاختلاط. إن المقاهي التقليدية حكر على الرجال، لكن تلك الموجـودة في المراكز التجارية، وتلك التي تحمل علامات تجارية عالمية تسـتقبل الرجال، بل والأفضلية للنسـاء. أما ملاعب كرة القدم فتبقى، وبشـكل بارز، مسألة تخص الرجال، بيد أن انتشار ظاهرة «التشجيع من بعيد»، خصوصاً في المنازل، نقلت العدوى إلى الشقيقات والصديقات. هذا وتبقى السياسة شأناً من اختصاص الرجال، لكننا سوف نشهد من خلال صورة لشـابة تونسية أن انخراطها في عالم السياسة يثير إعجاب أعوانها الذكور الذين لم يجدوا ما يمدحونها به سوى تشبيهها بالرجال: «إنها أكثر رجولة من الرجال»...[*]

إن الشـخصيات العشر التي يتناولها هذا القسم بالدراسة تتمتّع بخصائص مادية مختلفة وتنتمي إلى سـياقات ثقافية متنوعة. كما أنها تتسم بتنوّع علاقاتها مع الوقت الراهن. ويعود الفضل في كسـب الوقت «الحر» إلى التسـهيلات الناجمة من اليسر المادي أو إلى ما تتيحه الجامعة، ونتيجة انعدام الضوابط الأسـرية، أو أنه في المقابل مفروض على آخرين، أي أولئـك الذين يبحثون عبثاً عن عمل، أو الذين لم يتح لهم الانتساب إلى الجامعة. وفي الواقع، إن الممارسات الترفيهية التي يقوم بها الشباب،

[*] هذا التعبير مرادف للتعبير الشائع في معظم بلدان العالم العربي: «أخت الرجال» (الترجمة).

سواء في الشارع، أم في المراكز التجارية، أو الجوامع، أو الجامعات، أو المقاهي، أو حتى على الإنترنت، هي انعكاس لثقافات فرعية خاصة. ربما من الأجدى تسـميتها «ثقافة رديفة»، كونها تشـير إلى أشـكال من التعبير، تتفاوت في طليعيتها، عن القيم والممارسـات الخاصة بكل فئة اجتماعيـة. إن فكرة ثقافة فرعيـة، أو ثقافة رديفة، الواردة في هذه النصوص مردّها أيضاً إلى حرصنا على عرض وتحليل ما يقوله هؤلاء الشباب والشابات، وعلى الاسـتناد إلى تصوراتهم الذاتية، أكثر من الاعتماد على ما يقال عنهم.

إن الثقافات التي تسم الشـباب الذين نتابعهم في هذا الفصل لا تعتبر كثقافات دونية أو معيبـة، ولا تعتبر بالضـرورة بأنها على علاقة تناقض مباشـر (أي ثقافات مضادة)، صريح أو موضوعي، مع ثقافة سـائدة هي ثقافة«الأسـلاف». بل تتجسَّـد هذه الثقافات بصـورة واضحة في تعاليم، وفي مرجعيات مختلفة، وتجارب خاصة، وممارسـات لإثبات الهُوِية ترتكز عموماً على «انحصار علائقي بديل ضمن حدود ضيّقة»، يرتبط غالباً بالأجيال.

وتتمفصل هذه الممارسـات، وهي سمة العصر، بشكل متزايد مع المنطق العابر للقوميات. إذ إن قرصنة الأقنية الفضائية، وسلاسـل المطاعم العالمية، والسـيارات اليابانية، والزعامات الروحية السعودية، والخبرات في التطوير الذاتي، التي تستوحى جميعاً من المراجع الأنجلوساكسونية، والآمال بالهجرة نحو أوروبا، تشكّل جميعها رموزاً ومرجعيات نوعية قامت عليها الأنشطة الترفيهية التي عمد الكتّاب المساهمون في هذا القسم إلى دراستها وتحليلها. إن المسارات المطروحة هنا لا ترسو فقط على ثقافة معولمة، بل تقدّم كذلـك، ضمنياً، بعض العناصر التي تتيح المقارنة. إنها تبرز، مـن دون أن تجعل ذلك جوهرياً، بعض خصوصيات الشـباب العرب المعاصرين، مقارنة بأمثالهم في مناطق أخرى من العالم، سـواء لناحية الاسـتحواذ على الفضاء العام، أم لناحية العلاقة مع الدين، أو تنظيم الحدود بين الجنسين.

لوران بونفوا وميريام كاتوس

أولاً

انطلق، احرق أطر سيارتك!

جنون حياة سائق المتعة السعودي

باسكال مينوريه

يتجلّى الصراع الطبقي في الجريمة وأعمال الشغب والحركات الاجتماعية.
إدوارد پالمر طومسون

في الخامس من آذار/ مارس 2006، لقي مشعل الشراري حتفه، إثر تعرضه لحادث عندما كان يفحّط بسيارته في شارع الغروب بمدينة الرياض(*)، بالإضافة إلى ثلاثة كانوا معه واثنين من المارة وسائق المركبة التي اصطدم بها. كان شراري يتقاسم ومئات الشباب السعوديين ذلك الامتياز، المذموم والمرغوب، في أن يكون سائق متعة[1]، ومحطّماً للسيارات، ومرفّهاً عن الشباب الذين يعانون البطالة، ومعادياً للأخلاق العامة. وعلى غرار نظرائهم الأنجلو- ساكسونيين، الذين صاغوا هذا المفهوم، لم يكتفِ سائقو المتعة السعوديون بقيادة سياراتهم بسرعة جنونية فحسب، بل ابتدعوا استعراضات مثيرة للدهشة ومارسوا انزلاقات متقنة للغاية.

قضى الشراري نحبه أثناء قيامه باستعراض انزلاقات بهلوانية، وهذا ما يعرف

(*) « في إطار نقل هذا النص إلى العربية فقد جرى اختصاره». (الترجمة).

(1) أطلقت عبارة سائق المتعة في الولايات المتحدة ومن ثم انتقلت إلى المملكة المتحدة عام 2012. وكانت تعني بكل بساطة «جولة بسرعة هائلة»، خصوصاً في المركبات ذات المحرك. Sean O'Connell. «From Toad of toad hall to the "death drivers" of Belfast: an exploratory history of "joyriding"», *British Journal of Criminology,* n° 46, 2006, p.457.

في المملكة العربية السعودية بالتفحيط أو الهجولة. وفي وقت سابق من ذاك النهار، طلب منه المعجبون به أن يقوم بـ«سف الحديد» و«تأديب الحديد». في بداية الأمر، رفض ذلك، مفضِّلاً القيام بجولة في السيارة مع سائق متعة آخر يلقب بـ«الشيطاني». لكن معجبيه، الذين استقلوا عشرات السيارات، راحوا ينهبون الأرض نهباً بغية اللحاق به. أخيراً، استبدت به الحماسة، فوافق على القيام بانزلاقات أمام أنظار مئات المشاهدين الذي قدموا لرؤيته.

وإثر قيامه بحركة جد خطيرة، خرجت سيارته عن مسارها قبل أن تحصد في طريقها مجموعة من المشاهدين، ومن ثم اندلعت فيها النيران، ليحترق ركابها الأربعة أمام أعين الجمهور المحتشد. ونتيجة تأثرهم بصرخات الألم التي راح يطلقها الشراري، أعلن خمسة من سائقي المتعة الموجودين في الحشد اعتزالهم هذه الهواية وقرروا أن يصبحوا مسلمين أتقياء.

شهد مساء ذلك اليوم ولادة أسطورة محلية. من رواية شهود عيان لتفاصيل مؤثّرة حول الحادث، وما تبعها من تعليقات غير شخصية وردت في الصحافة المحلية، تحوّل موت شراري إلى قصة بالغة الأهمية، أبرز ما جاء فيها: رفضه في البداية أن يستجيب لرغبات معجبيه، إصرار معجبيه على اللحاق به، ومن ثم مصرعه في شارع الغروب. ولم يكن ينقص ذلك سوى قصة حب، أي ذلك العنصر الرئيس في كل حفلة تفحيط، إذ يعتبر سائقو المتعة أنهم يكنّون لـ«أصدقائهم» مشاعر قريبة من الصداقة الفروسية أو الحب الإغريقي.

يركّز هذا الفصل على الديناميات الكامنة وراء ممارسة التفحيط. وهو مكرّس للشباب الذكور من سكان مدينة الرياض، المحرومين من حقوقهم السياسية، ولـ«ضراوة حياة» بعضهم. إنما، بخلاف أبطال فيلم نيكولا راي (1955)، يتنافس هؤلاء الشباب على مآثر خلف مقود سياراتهم من دون أن يعني ذلك أنهم «متمردون بلا قضية». وما استرعى انتباهي، أثناء هذا التحقيق الذي أجريته في الرياض بين كانون الثاني/ يناير 2005 وتموز/ يوليو 2007، هو أن معظم الشباب كانوا أقل اهتماماً بالسلفية وبالإخوان المسلمين منهم بمشاهدة جولة قيادة التفحيط، مع ما تثيره من ضجيج صاخب ومخاطر وملذات محظورة.

كيف تصبح سائقاً من أجل المتعة (مفحّطاً)؟

يستـــخدم فعلا فحّط وهجّ من قبل ســـكان وســـط الجزيرة العربية للدلالة على الهـــروب أو الفرار. وهناك كلمات عدة مشـــتقة من فعل فحّط، مـــن ذلك: مفحِّط، التي تعني حرفياً (الهارب)، وتفحيط، أي صرير الإطارات المنزلقة على الأســـفلت، وكذلـــك زعيق الأولاد. أما كلمة هجْولة فمشـــتقة من فعل هجّ، ويتداولها الشـــباب الســـعوديون في وصفهم لســـواقة المتعة، وهي بالنســـبة للجيل الأكبر سناً، مرادف للفوضى والاضطراب. ولفظ «مُهَجْوِل» المشتق من الفعل ذاته يعني متسكّعاً. بيد أن شباب الرياض قلبوا صورة وصمة العار، إذ أصبح المُهَجْوِل في نظرهم شخصاً صلباً وبطل شوارع.

ويجتذب عالـــم التفحيط في الرياض بصورة أساســـية الشـــباب الذين تتراوح أعمارهم بين 15 و30 ســـنة ممن تســـربوا من المدرســـة، أو ممن يبحثون عن عمل. وهم ينتمون في معظمهم إلى الطبقات الشـــعبية والمتوســـطة الدنيا، ويشكّلون جزءاً من الشريحة البدوية والريفية من سكان مدينة الرياض[1]. وفي بعض الأحيان، يجلس أشخاص أكبر سناً وراء المقود ويمارسون هذه الهواية. نذكر منهم بدر عوض (الملقب بالكينغ)، الذي انسحب من الشـــارع، حين تجاوز سن الثلاثين، ليصبح واعظاً دينياً. بيد أن معظم الذين أجرينا معهم مقابلات كانوا شـــباناً وفدوا من الريف، واســـتقرت أسرهم حديثاً في الرياض، أو شباناً نزحوا وحدهم بهدف الدراسة أو بحثاً عن عمل. وقد قدمـــوا بمعظمهم من مناطق هامشـــية كجبال الجنوب أو هضـــاب نجد. وكان تحدّرهم القبلي العريق على طرف نقيض مع ظروفهم المعيشـــية والسكنية. وغالباً، لم تكن الفرص التي وعدوا أنفسهم بها في المدينة الكبيرة سوى أضغاث أحلام، وقد تخلّى الكثيرون منهم عن الدراسة وأصبحوا باحثين عن عمل ثابت ودائم.

وتعتبر وســـائل الإعلام الرســـمية أن ممارســـة التفحيط، عند مفتـــرق المدينة والريف، هي بمثابة آخر محطة في مســـار الانحراف الـــذي يقود صاحبه من تعاطي الكحول والتدخين إلى السرقة والمثلية الجنسية والإدمان على المخدرات والاتجار

---

(1) يتحدر البدو من القبائل الرحل الذين كانوا يشـــكلون نحو 40% من سكان السعودية حتى منتصف القرن العشرين، لتصل هذه النسبة إلى أقل من 5% حالياً.

بهـا، وأحياناً إلى الموت المروع. لقد تحوّل التفحيط إلى «مشـكلة اجتماعية»، بعد أن كانت، في بداياتها، نوعاً من التسـلية البريئة، وأصبح درؤها اليوم موضوع العديد من المقالات الصحفية، والمواعظ في الجوامع، والتدابير التي تتخذها الشرطة. وقد دأبت وسائل الإعلام على التنديد بما وصفته بـ«فتنة التفحيط»، أو «إرهاب الشوارع»، مسـتندة في ذلك إلى ذليل المصطلحات الذي صاغته الدولة السـعودية في مواجهة الجماعات الإسلاميةالمتطرفة.

لماذا يصبح المرء مفحِّطاً؟ يلتقي جميع المفحّطين حول إجابة موحدة: بسبب ما يسمونه الطفش. ففي أعمالهم، أدرج علماء الاجتماع السعوديون هذا اللفظ العامي في اللغة العربية الفصحى، واسـتخدموا كلمتي «فراغ» و«ملـل». بيد أن ثمة فارقاً لغوياً يشكّل مصدر التباس. فمحاربة الانحراف تتمحور في الواقع حول البطالة من دون محاولة فهم ما يقوله شـباب الرياض في معرض حديثهم عن الطفش. وعلى غـرار كلمتي تفحيط: وهجْولة، فإن لفظ طفش يعنـي في الأصل هروباً أو تملصاً. ويستخدمها الشباب السـعوديون للدلالة على الشـعور بالعجز الاجتماعي الذي يعانونه عندما أدركوا البون الشاسـع الذي يفصل بيـن الفرص الاقتصادية الوهمية في الرياض وبين وضعهم المعيشي (بطالة، موارد شحيحة، سكنٌ مزرٍ، عداء الطبقة الوسطى، إلخ). فالطفش هو شعور المرء بافتقاره إلى الرأسمال الاجتماعي في مدينة تكون كل الفرص متاحة فيها شريطة أن يحظى بالدعم (الواسطة). وإذا كان الضجر يعني (الفراغ، العدم)، فإن الطفش لا يعني فقط، كما أخبرنا محاورونا، «ما يمنحك الرغبة في القيام بأي شيء، كأن تكون «عربجياً»، أو أن تبيع العالم بأسره مقابل ثمن عجلة دراجة هوائية»، أو «أن تعتبر العالم كله بمثابة عقب سيجارة يمكنك أن تسحقه بقدمك». فالطفش ليس إذاً الضجر أو الفراغ فقط، بل إنه أيضاً الغضب العارم الذي يجتاح الشباب عندما يكتشفون عنف الظلم الناجم عن التفاوتات الاجتماعية.

من السـهل نسـبياً أن يصبح المرء عضواً في شـلة من المفحّطين. وقد عمدت مجموعـة من الطلاب الذين يعيشـون في أحد الأحياء ذي الغالبيـة البدوية لإجراء مقارنة بين مجموعة من «جماعة التوعية الإسلامية» المتواجدة في مدرستهم، والتي تنظّم نشـاطات ثقافية ودينية، ومرتبطة بجماعة الأخوان المسلمين السعوديين، وبين مجموعات المفحّطين. وأخبرني هؤلاء الطلاب أن الجماعة الإسلامية تعمل، بصورة انتقائيـة، على تعبئة الطلاب المجتهدين و«المذاكرين المنعزلين»، أو ما يطلق عليهم

تسمية «الدوافير»(*). أما مجموعات المفحّطين فتتوجّه، بالعكس، إلى جميع الشباب وتستخدم في ذلك وسائل اتصال متنوعة- منشورات، مقالات، إنترنت...- بهدف جذب الناس وإقامة استعراضاتهم. وبالتالي، قد تجد الجماعات الإسلامية صعوبة في مقاومة إغراء التفحيط. بصدد ذلك، يقول طالب في الصف الثانوي الثالث: «كنا جميعاً مهووسين بذلك. وكنا نود جميعاً أن نصبح سائقين مفحّطين». ويضيف هذا الطالب:

> لدي انطباع بأن 1% من الناس ذوو توجهات دينية. [...] إن جماعات المفحّطين هم أكثر انفتاحاً. ففي بداية السنة الدراسية، يقوم عشاق التفحيط بتوزيع مفاتيح عامة على الطلاب، وهي مفاتيح تستخدم لسرقة السيارات. أذكر أنني كنت ذات يوم عائداً إلى المنزل عندما رأيت طالبين، من الطلاب الجدد، يقولان إنهما يودّان سرقة سيارة وإنهما يمتلكان مفتاحاً. تلك هي طريقتهم في التحشيد: يعطون المفاتيح للطلاب ويستقطبون الكثير من الناس.

ويضيف طالب ثانوي آخر:

> إن الانضمام إلى جماعة المفحّطين هو أسهل من الانضمام إلى الجماعة الدينية. أقصد بكلامي هذا أنك تراهم من النافذة، تنزل إلى الشارع. وأمام بابك، تجد صبياً. تتحدث معه. وقد يسمح لك بأن تستقل سيارته في اليوم التالي. هذا أسهل بكثير.

وعادة ما يستخدم المفحّطون سيارات مسروقة أو مستأجرة، ويحتاجون إلى الكثير من الدعم لـ«استعارة» السيارات وتسليمها إلى أبطال الانزلاق. وبخلاف سائقي السيارات منخفضة الارتفاع (لو رايدر)(**)، أو سياق السرعة، وهما ظاهرتان منتشرتان اليوم في المدن السعودية. لا يقوم سائقو التفحيط بتعديل سياراتهم، بل إنهم يفضّلون سيارات السيدان- أو الصالون- اليابانية، ويولون اهتمامهم بحركات الانزلاق وتقنياته أكثر منهم بتعديل سياراتهم. هذا ويعتبر المفتاح العام نوعاً من التحدّي. فمن يقبل التحدي، يجد نفسه في مواجهة تحديات أخرى كي يرتقي المراتب داخل الجماعة ويقترب من المفحِّط ودائرة

(*) مفردها دافور. وهي عبارة تطلق في السعودية على الطلاب الشطّار الذين يجدون كبير متعة في المذاكرة و إتمام الواجبات على أكمل وجه (الترجمة).

(**) أي السيارة المعدّلة التي يتم تخفيضها بشدة وتزويدها برافعات هيدروليكية، بحيث يستطيع السائق أن يعدل الارتفاع كما يحلو له (الترجمة).

مشـــاهديه. وفي حال الرفــض، يبقى محصوراً فــي موقع ثانوي هـــو موقع التابع والمعجب. وإذا ما انخرط في الجماعة يخضع لسلسلة من الاختبارات التي تؤدي إلى تراتبيات راسخة تماماً.

نبذة تاريخية حول التفحيط في المملكة العربية السعودية

تطـــوّر التفحيط إبان فترة من التحولات الجذرية التي شـــهدتها المملكة العربية السعودية، نتيجة الطفرة الاقتصادية خلال سبعينيات القرن الماضي. كانت البداية في الضواحي الجديدة لكل من الرياض وجدة والدمّام، وهي المدن الثلاث التي سرعان ما طالها التحول نتيجة التدفق الهائل للسيولة في الاقتصاد. بهذا الصدد، يقول المفكر السعودي عبد الله الغذّامي:

> كان هناك بون شاسع بين بناء المكان وبناء الإنسان. لقد شكّل التطوّر المكاني عائقاً أمام التطوّر البشري. وتم تجاهل الجانب الإنساني لدرجة أننا لم نعد نشعر سوى بعدم إنسانية المكان. انظروا إلى شوارعنا الكبيرة المعبّدة، ولوحاتها الإعلانية، وشعاراتها وأضوائها وناطحات سحابها، وابحثوا عن الإنسان: لن تجدوا سوى ضجيج السيارات وصرير الإطارات. ومن يبحث عن مكان له في هذه الروعة الجليدية، لن يجد نفسه في نهاية الأمر إلّا وحيداً[1].

ظهرت مجموعات التفحيط جراء الانفجار المديني وشـــق الطرق والاســـتيراد الكثيف للسيارات. وتنامت كتعبير عن الشجاعة الفردية في مواجهة الآلة- التي ترمز إلـــى الحداثة والقوة- وفي مواجهة الهيكلية المجتمعيـــة المتغيرة والمنذرة بالخطر، ومواجهـــة القمع البوليســـي، وأخيراً، مواجهـــة الموت. فقبل وفاة شـــراري ببضعة أشـــهر، وإثر حادث أبـــو كاب المروع الذي وقع في مدينة جـــدة، أوعز متزعمو هذه المجموعات إلى مناصريهم بضرورة الابتعاد عـــن أماكن تجمّعهم المعتادة، وذلك تجنباً لمواجهة الشـــرطة المنتشـــرة بصورة استثنائية. ومنذ نشـــأتها، تعرّضت ظاهرة التفحيـــط لأزمات مماثلة، لكنها نجحت في تجاوز ضربات كان مناصروها يعتقدون بأنها قاضية. وكان حســـين الحربي أول نجوم الانزلاق بالســـيارة، حيث سجن جراء

---

(1) عبد الله الغذامـــي، حكاية الحداثة في المملكة العربية الســـعودية، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2004، ص 172.

ذلك عام 1985. وسـرعان ما حمل الشعلة بعده سعد مرزوق، الذي اعتقل عـــام 1990، ومـــن ثـم أفسح فـــي المكان لسعود العبيد، الملقب بالجازورا، ومنه إلى بدر عوض (الملقــب بالكينغ). في تلك الأثناء، كانــت المعايير التقنية قد تطوّرت، حتى لو كان التفحيط ما زال غير معتبر كســباق سرعة أو كنوع من التنافس. ففي نص تكتنفه الفظاظة بعنوان «العربجة، نشأتها ونموها»، يتذكّر مستخدِم الإنترنت والكاتب مجهول الهُوِية «ركان» أنهم في البداية «كانوا يمارســون التفحيط لـ«وسعة الصدر»، وليس بقصد الفوز-، وكانت المباريات تنتهي دائماً بالتعادل». كان المهم هو استمرار الاستعراضات واستقطاب أكبر عدد من المتفرجين.

ولئن كانت اســتعراضات الانزلاق والحركات البهلوانية تقام، في حقبة حسين الحربي، باستخدام سيارات «سيدان» يابانية التي تبلغ أقصى سرعة لها 140كلم/ س، إلّا أن نهاية الثمانينيات شــهدت هيمنة السيارات الأميركية التي تتطلّب السيطرة عليها مهارات خاصة، كونها أوتوماتيكية الســرعة وخلفية الدفع. وإثر مرحلة من «التفحيط الأميركي»، التي كان سعد مرزوق بطلها بلا منازع، عادت سيارات السيدان اليابانية إلى الواجهة، لتبلغ ذروتها عام 1995 مع وصول سيارة تويوتا كامري التي كان بالإمكان أن تتجاوز سرعتها 200 كلم/ س. وفي مرحلة الجازورا والكينغ، كان أدنى خطأ في قيادة الســيارة مؤداه إلى كوارث، وبالتالي تضاعفت مــذّاك الحوادث. فقد قضى الجازورا نحبه عام 2001، وأعلن الكينغ توبته بعد ســنوات عدة. وقد أدت مسيرتاهما إلى بروز أحد أهم شعارات التفحيط آنذاك: «نهاية التفحيط، يا الموت، يا التوبة».

البنى الاجتماعية-الاقتصادية للتفحيط

إثر الطفرة النفطية التي شــهدها قطاع العقارات عام 1973، أصبح الأداة الرئيسة لتوزيع الريــع، وذلك عبر مَنح الأراضــي وتقديم القروض العامــة. ففي الرياض، شــكّلت شــبكة الطرق وآلاف الكيلومترات المعبّدة الشــغل الشــاغل للمتعهّدين والمقاولين الفرعيين والمستثمرين المتهورين بالباطن الذين جمعوا ثروات طائلة من خلال التشييد الكثيف للأبنية والطرقات، مستفيدين في ذلك من علاقاتهم (الواسطة) مع العائلة المالكة. أما توزّع الفرص الاقتصادية فقد اســتقر على شبكة العملاء التي يطلق عليها العامة من الناس «العائلات الســت التي تمتلك الرياض». وعام 2005، عندما ترشّــح بدر بن سعيدون، أحد أهم أقطاب قطاع العقارات، للانتخابات البلدية

تحت شعار «سكن لائق، بيئة نظيفة»، لم ينسَ الناخبون أن عائلته قد ساهمت في انفجار الفقاعة العقارية التي حالت، على وجه التحديد، دون إيجاد «سكن لائق» في العاصمة. لكنه هزم شر هزيمة أمام مرشح مقرّب من الإخوان المسلمين، وهو أيضاً متعهد عقاري. مما يعني أن المعارضة أيضاً كان عليها أن تمر في سوق العقار والبناء.

ووفقاً لإحصاءات الهيئة العليا لتطوير مدينة الرياض، فإن رحلات حافلات النقل العام تشكّل نسبة 2% فقط، في حين أن نسبة 93% من الرحلات اليومية تتم بواسطة المركبات الخاصة الفردية. ثمة وكلاء سيارات يهيمنون على سوق السيارات ويحتكرون المبيعات والقروض وقطع الغيار والصيانة. ومن أشهر وكلاء السيارات في البلاد نذكر عبد اللطيف جميل الذي بدأ مسيرته المهنية كمقاول بالباطن في شركة النفط الأميركية «أرامكو»، ويمتلك محطات لبيع الوقود في جدة. وكونه الوكيل الحصري لشركة سيارات تويوتا في المملكة العربية السعودية، أصبح أحد أكبر الأثرياء المنبثقين من عامة الشعب.

وغالباً ما يستذكر المفحطون ومناصروهم هذه البنى الاحتكارية في توزيع الريع، ويندّدون بالحلقة المفرغة المتعلّقة بالاستهلاك والديون التي ترهق كاهل معظم العائلات. ويسخرون من كون السعودي متوسط الحال يسعى إلى تقليد العائلة المالكة في نمط حياتها، حيث أخبرني ذات يوم أحد مناصري التفحيط بـ«أنها دعاية صاخبة للمنتجات الاستهلاكية الغربية واليابانية». ويضيف آخر متذمراً: «لا نملك سوى شوارع وسيارات. أين تريدنا أن نذهب؟».

وفي ضواحي الرياض، تؤمن مشاريع المخططات العمرانية ديكوراً مثالياً للمفحِّطين، بفضل الجادات الواسعة والخالية، المزدانة بالمصابيح على جانبيها، ونتيجة استحالة القيام بهذه الاستعراضات والحركات البهلوانية في أمكنة أخرى. وبحسب كاتب **العربجة، نشأتها وتطورها**، فإن بعض المفحِّطين مولعون بسوق العقارات:

> بكل حال، لا يحبذ المفحِّطون الاستماع إلى الحديث عن ارتفاع مفاجئ للبورصة. لماذا؟ لأن سوق العقارات سوف يتجمّد أو يتراجع في حال ارتفاع أسعار الأسهم. في حال تراجع سوق العقارات، وتجمدت المشاريع العقارية ومعها الشوارع الجديدة... أنتم تعرفون نهاية المطاف...

وفي ما يتعلّق بالنفوذ الواسع الذي يتمتّع به بائعو السيارات، أسرّ إلينا مناصر

تفحيط شــاب بقولــه: «بفضل نفطنا تصنعون الســيارات. ثم تبيعوننا إياها باســعار مرتفعة. ونحن نقــوم بتحطيمها». ويضيف قائلاً: «إنها مؤامــرة أميركية- صهيونية. إنهم يستوردون السيارات لقتل شبابنا».

ومن خلال تحطيم السيارات وحركية إشغال العقارات المفرزة الجديدة، يمثّل التفحيط ذروة ما آلت إليه الثقافة الاستهلاكية السعودية. كما أنه يعبّر عن تمرد شعبي ضد هذه الأخيرة، من خلال إطاحة الملكية الخاصة (ســرقة السيارات)، ومعارضة النظــام العام والســاحة العامة (القيام باســتعراضات خطيرة، وبأقصى ســرعة، في الجادات)، وانتهاك الإيديولوجيا العائلية (عدم اختلاط الجنسين)، والنواهي الدينية (تعاطي المخدرات والخمر). أيضاً، يتحدّى المفحِّطون سلطة الشرطة، وذلك «عن طريق عدم التقيد بالإشــارات الحمراء، والقيادة كالمجانين، وتضليل رجال الشرطة والتغلغل بين الســيارات». وهناك أغنية شــعبية باللغة العامية (كسرة) تكشف علاقة **البوبو** بالســلطات، وهو أحد نجــوم التفحيط الذي كان يهوى إقامة اســتعراضات انزلاقية حول منزل صديقه الشاب. تقول الأغنية:

زمّر وفحِّط وازعج حي حبيبك، يا بوبو!
خلّيهم يموتوا من القهر، ويوقفوا المطاردة، يلاّ!

أما محمد الحضيــف، وهو أحد المعارضين الإســلاميين الذين أسســوا عام 1993 لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية، المكرّسة لحماية المعتقلين السياسيين ضد القمع البوليســي، ومتابعة حركة الإصلاح التي بوشــر بها إبان حرب الخليج، فيرى أن التفحيط يمثل أولى درجات التســييس، نتيجة تحدّيه للنظام العام، وتنظيمه واسع النطاق، وثورته ضد الطوباوية الاستهلاكية لدى الطبقات الوسطى السعودية. وعلى غرار «الاحتجاجــات الغذائية» في انجلترا خلال القرن الثامن عشــر، والتي تحدَّث عنها إدوارد طومســون، يكتنف التفحيط جانباً سياســياً، وذلك باســتهدافه مصدر السلطة الاقتصادية والظلم الاجتماعي. ويمكن قراءة هذا الاستخفاف بالرمز المادي للاحتكارات الاقتصادية، وكأنه النســخة المعاصرة من الحركات الشــعبية القديمة، وعن الطريقة القديمة في التعبير عن استيائهم: إن التفحيط هو تمرّد بواسطة السيارات والعقارات.

من المبالغة بمكان التسرّع في تسييس ما هو، أولاً وقبل كل شيء في نظر معظم الهواة، وسيلة تسلية. فقد صيغت ثورة التفحيط بعبارات غير سياسية، وذلك بسبب الرصيد الثقافي والاجتماعي المحدود لدى أنصاره، الذين يعترف بعضهم بأنهم «انزلقوا في التفحيط» حتى بمعزل عن إرادتهم، نتيجة استحالة انضمامهم إلى شبكات اجتماعية أرفع شأناً. وعلى غرار ثقافة السيارات المنخفضة (لورايدر) في لوس أنجلوس، التي تحدّث عنها عالم الاجتماع مايك ديفيز: «فتح التفحيط، في بداياته، 'عوالم رائعة' من التنشئة الاجتماعية الحضرية أمام السكان الجدد القادمين من الأرياف». تلك هي، بشكل خاص، حال شباب البدو الوافدين بحثاً عن عمل في حاضرة في أوج ازدهارها. وقد راح التفحيط يتركّز شيئاً فشيئاً في الأحياء التي تضم كثافة سكانية بدوية، ليتوصّل في نهاية الأمر إلى التعبير عن توكيد العنفوان البدوي تجاه المجتمع الحضري المستقر.

ثمة كسرة (أغنية عامية) مغفلة توضح كيف، وفي أي سياق، تستخدم المرجعية البدوية:

سرع وفحط والمواتر تخليك	عنتر زمانك يوم خانك زمانك
في كل شارع به يحفص عراويك	ورعان تهتف لك وتثبت مكانك
والعسكري يومه يسطر علابيك	ماهي غريبه كان سبك وهانك
يومك فشلت بكل شيٍ يعليك	ماعاد لك شي يعلي بشانك
خليت علمك والتهيت بصعاليك	ولا طعت والد يوم يبكي عشانك
والوالده يومن تصيح وتوصيك	أهملتها واقفيت تبغي هوانك
رح انقلع ربي يفرج بلاويك	اسرع وفحط لين تفقع أذانك

هذه الفوضى الظاهرة لا تدفعنا بالضرورة إلى الخروج باستنتاجات متسرّعة: هذا الجنون يكتنفه نوع من الفن. فقواعد التفحيط مدونة في مواقع الويب، واستعراضاته مقننة بدقة وخاضعة ويشرف عليها «حكام» أثناء المباريات. وقد خُصِّصت لها أغانٍ، تسجل وتباع في السوق السوداء، ويحفظ عشاقها عن ظهر قلب الأبيات الشعرية التي تمجّدها. وفي الواقع، إن الفوضى الظاهرة لموكب السيارات هي نتيجة تنظيم

في غاية الدقة، يديره «موجّه» يرسم المسار، ويستعلم عن مواعيد دوريات الشرطة، ويكون، في حال الضرورة، على أهبة تغيير مسار الموكب. ويلجأ المفحِّطون إلى الفوضى والسرعة لمواجهة التشتت والرقابة في مدينة تحولت إلى مكان تحكمه قواعد صارمة. إنهم يتعلّمون تقنيات أساسية في محيط يتميز بالمخاطرة والتنافس. أما أفضلهم فلا يتعاطون الكحول ولا يدخنون، ويتجنّبون، قدر المستطاع، عدم الوقوع في الغرام. هذه القدرة على ضبط النفس هي السبب الذي جعل بدر عوض يبقى من دون خصم طيلة 16 سنة على التوالي، في حين انتهى المطاف بسائقين آخرين، أقل تقشفاً، بالتعرض لجروح بليغة أو قاتلة.

إن الطفش، كما ذكرنا أعلاه، يعني التفلّت والهروب؛ وهي كلمة تذكّرنا أيضاً بالحركات العشوائية التي يقوم بها إنسان يتعرّض للغرق. ويمكن اعتبار التفحيط بمثابة محاولة يائسة لجعل هذه الحركات على أسلوب معيَّن، وتسريعها، وتعظيم شأنها، وجعلها فناً شعبياً ومنبعاً لحماسة جمعية. إننا، في نهاية المطاف، محكومون بالغرق، سواء بالموت أم بالسجن، بالتعرض لحادث أو بالبطالة. فالتفحيط هو الانتفاضة النهائية للإنسان الذي يغرق، إذ إنه وسيلة للتعبير عن حنقه قبل أن تغمره المياه ويلقى حتفه.

ليس الإسلام هو الذي يحدّد تسييس الشباب السعوديين بقدر ما يحدده الوضع الاجتماعي والاقتصادي الذي يواجهونه معاً. وقد أظهر بحث ميداني مكثف في الرياض أن هناك سلوكيات أخرى، وراء تعابير الارتياب الإسلامي تجاه الدولة وأعوانها الأجانب، والتي شكّلت موضوع عدد كبير من الدراسات، يمكن اعتبارها وكأنها سياسية. حتى إن ثمة سلوكيات تبدو للوهلة الأولى ذاتية التدمير ومرضية، يمكن بحق وصفها بأنها سياسية. إضافة إلى الارتياب الإسلامي، يعبّر الانحراف عن قيم مجتمع في طور التحوّل السريع عن علاقات يومية يقيمها المفحِّطون مع فضاءات سلطوية متنوعة، بما في ذلك الأسرة والمدرسة والشرطة. وإذا كان التفحيط، باعتباره انتهاكاً متعدد الجوانب للسلطة السعودية، يتجاهل الأجهزة المهمة في السلطة، إلّا أن ذلك لا يفقده شيئاً من بعده السياسي. إن الانحراف والشغب والحراك الجماعي بمثابة أساليب لإدارة صراع الطبقات؛ إنما إذا كانت المؤسسات السياسية الرئيسة صعبة المنال، فغالباً ما ينتهي هذا الصراع بالتدمير الذاتي للعناصر الأكثر ضعفاً في المجتمع.

Madawi AL-RASHEED, *Constesting the Saudi State. Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Asef BAYAT, *Life as Politics. How Ordinary People Change the Middle East*, Stanford University Press, Stanford, 2010.

Paul BONNENFANT, « La capitale saoudienne : Riyadh », *in* Paul BONNENFANT (dir.), *La Péninsule arabique d'aujourd'hui*, tome 1, Éditions du CNRS, 1982, p. 655-705.

Iain BORDEN, *Skateboarding, Space and the City. Architecture and the Body*, Berg, Oxford, 2001.

Mike DAVIS, *City of Quartz. Los Angeles, capitale du futur*, La Découverte, Paris, 2006 (rééd.).

Edward P. THOMPSON, *La Formation de la classe ouvrière anglaise*, Points, coll. « Points Histoire », Paris, 2012 (rééd.).

Robert VITALIS, America's Kingdom. Mythmaking on the Saudi Oil Frontier, Stanford University Press, Stanford, 2007.

ثانياً

مسألة رؤية الوقت يمرّ

الحيطيون الجزائريون

لويك لو پاپ

ملتصقون بالحيطان، يشاهدون مرور العمر. أحياناً، يأوي الحائط إلى مخدعه، فيما يبقون هم حيث هم.

محمد فلاق، دجورجوراسيك بلد، 1997

في مطلع التسعينيات، ومع مغادرة عقد قاتم وقدوم آخر أقل وضوحاً، وُلد في الجزائر مصطلح **حيطي**. وهو مشهد رمزي لشريحة من شباب تلك الحقبة أصبح صورة نمطية راسخة. ويقترح هذا الفصل مناقشة نطاق هذه الشريحة وتحليل ما تقوله، صراحة أو ضمناً، للتعبير عن شعور مشترك بالفراغ (الافتقار إلى عمل ثابت، إنما أيضاً إلى آفاق مستقبلية، والعائلة ووسائل الترفيه).

«إن سائر الشباب العاطلين من العمل في الجزائر هم الذين يلتصقون بالحائط طوال النهار. ومع مرور الوقت، اكتسبوا اسم الحائط». فـ«الحيطيون»، كما وصفهم الممثل الكوميدي والكاتب الساخر الجزائري محمد فلاق بأسلوب محبّب، هو خليط من العربية والفرنسية، هم أولئك الذين يستندون إلى «الحيط». إن «الحيطيين» هم إذاً شباب، أو بالأحرى شبان يمضون معظم وقتهم، نتيجة الافتقار إلى العمل، مستندين إلى حيطان الأحياء السكنية. تحت هذه التسمية، التي شاع تداولها إبان العقدين الماضيين، ومع عبارة «أصبح حيطياً»، ساد التصوّر المتعلّق بهذا الجيل، سواء في الأدب أو السينما أو الموسيقى أو وسائل الإعلام أو الأحاديث اليومية.

بيد أن هذه العبارة، التي ترسَّخت في حينها، عفا عليها الزمن. لقد ولى زمانها مفسحة في المكان لملاحظات وأشكال جديدة من التهكّم الذاتي. لكنها احتفظت بقوة الأفكار المسبقة التي أثرت في هذا الجيل. وإذا كانت تميل إلى الاحتجاب خلف صور أخرى أكثر معاصرة مرتبطة مثلاً بصورة المهاجرين غير الشرعيين، أي الحرّاقة (أولئك الذين يحرقون بطاقات هُوِيتهم كي يتمكنوا من الدخول بطريقة غير شرعية إلى أوروبا)، فلا شيء يدلّ على أن ما ترمز إليه قد اختفى، بل على العكس من ذلك تماماً.

وقد وطدت هذه المراجعة النقدية والتفسيرية العزم على القيام بمسح الجوانب الرئيسة التي يكشفها مفهوم الحيطية حول الشباب الجزائري المعاصر قبل التطرق إلى المسألة بشكل مغاير: أي بتصوّر حوار داخلي افتراضي هو حوار «آخر الحيطيين» بغية اكتشاف التحولات والأدوار المختلفة واحتمالات «انتهاء الدور». وبالتالي، فقبل استنطاق «آخر الحيطيين»، لنرجع إلى السياق الذي ولدت فيه، ومن ثم تفككت، صورة الشباب الجزائري هذه.

بطالة كثيفة

عام 2011، وبحسب المعطيات الإحصائية الرسمية، بلغت نسبة الشباب ما دون سن الثلاثين 57.7% من سكان الجزائر. وبالرغم من انخفاضها منذ نحو عشر سنوات، إلّا أن هذه النسبة المئوية المرتفعة تشكّل تحدياً كبيراً من حيث التمدين والسكن والعمل والقدرة على الرعاية الاجتماعية وإعادة التوزيع. وبغية رفع هذا التحدّي، تم الإعلان منذ العام 1988، وهو العام الذي تميّز بتظاهرات ضخمة، وبإنشاء أول جهاز لدعم تشغيل الشباب (خطة تشغيل الشباب)، عن عدد من الإجراءات الهادفة إلى دعم العاطلين من العمل ضمن هذه الفئات العمرية. إنما لم يلبث أن تبخّر عصر الياقات الزرقاء في الصناعة والوعود بالعمالة التامة، إذ إن المؤسسات، على غرار الوكالة الوطنية لدعم تشغيل الشباب (أنساج Ansej)، التي تأسست عام 1996، وتم تمويلها من عائدات الريع الذي يحصله البلد، لم تعد قادرة على الدعم، مثلما كانت الوظيفة العامة قادرة على القيام به، لكنها راحت تحضّ على أن يصبح المرء «مسؤولاً عن مصيره». وكونها تشجع القروض الصغيرة، فهي لا تحقق إلّا القليل من مسارات حياتية عرضية غير مستقرّة، وتشكّل ورقة التوت، بل حتى، أحياناً، أداة صالحة

للمحافظة، على الصعيد المحلي، على الزبائنية، وعلى أشـكال مألوفة من الفسـاد. بكل حال، تبدو الواسـطة (التحريك من وراء الستار) والسمسرة (شيپا)، والعلاقات العائلية بمثابة أوراق رابحة للحصـول على أول وظيفة، بما في ذلك الخدمة العامة. في هذا السياق، غالباً ما تبدو الحائطية (التي تجد شبيهاً لها، في بعض جوانبها، لدى المجازين العاطلين من العمل في المغرب وتونس ومصر)، وكأنها من صنع قدر، أو مصير يتعذّر تغييره، وهي عارض مرضي مزمن يُبتلى به، في نهاية المطاف، الشـباب الجزائري بمقدار ما يبتلى به مسؤولوهم السياسيون. ويلخّص فلاق الجو العام بقوله:

> الحائطية، هي الفلسفة الجزائرية الجديدة. إنها تعني سائر الشباب الناضجين الذين يستندون إلى الحائط. إنها سائر الشباب الذين يتخرّجون من الجامعات، حيطيين من الفئة الرابعة، لملاقاة الحيطان... في حال وجدوا مكاناً لهم.

في الأسـاس، يبدأ الانخراط في عالم «الحيطية» عندما يخرج الشبان من النظام المدرسـي أو الجامعي، أي عندما يتركون مقاعد الدراسة ولا يجدون عملاً، بحيث تترافق البطالة مع انتظار عمل وفـرص الحصول عليه. في الواقع، إن الحصول على عقـد عمل، أو مهنة ثابتة، بل حتى زواج، أو سـفر، هي مراحل يمكن الخروج منها، نهائياً بالنسـبة إلى بعضهم (أولئك الذين يحالفهم الحظ فـي توقيع عقد عمل لمدة غير محددة، مثلاً)، إنما، في معظم الحالات، يكون الخروج منها وقتياً، لأن الشباب الجزائريين غالباً ما يعيشـون من الأعمال الصغيرة، وفق الفرص المتاحة. وبالتالي، ينبغـي النظر إلى هذا المفهوم وكأنه غربال، أو سـيرورة فاصلـة بين الطفولة وعالم الرشد، بين المدرسـة والحياة المهنية، بين البطالة والنشاط. إنها سيرورة تستلزم من التعديلات مقدار ما يتوافر من الخيارات الحياتية في المجتمع الجزائري.

الأرقام الرسمية معبّرة: بحسب الديوان الوطني للإحصاء في الجزائر، يبلغ معدل البطالة لمن هم دون سن الخامسة والعشرين حوالى 25%، ويصل إلى 39.5% بالنسبة إلى النساء اللواتي تتراوح أعمارهن بين عشرين وخمس وعشرين سنة. بيد أن هؤلاء «البطالين» يشاركون في المجهود القومي، وأحياناً رغماً عنهم، عن طريق مساهمتهم في الاقتصاد غير الرسـمي. ووفق فيليب آدر ويوغرطة بلّاش، ثمة حوالى 40% من الناتـج المحلي الجزائري الإجمالي مصدره الاقتصـاد الموازي، ويلعب فيه أولئك الذيـن يتّصفون بالحيطيين دوراً ما، وذلك من خلال مهنهم غير الرسـمية وأعمالهم غير المعلنة وقنوات إعادة البيع المباشـر، وتدفق الواردات غير المشـروعة، وسائر

أنواع التحايلات، خصوصاً في مجال تجارة الأشياء المستعملة (الهواتف المحمولة، أجهزة الكمبيوتر، أجهزة الألعاب...). وتشكّل عمليات التحصيل والتجديد وإعادة البيع هذه إحدى أسهل وسائل الحصول على السيولة النقدية.

سيادة الضجر

لا يشكّل انعدام فرص العمل المتلازمة الوحيدة المرتبطة بصورة الحيطي. بل إن الضجر يحتل أيضاً مكاناً بارزاً. أضف إلى أنه من الواضح أن استخدام اللفظ قد انتشر خلال «العقد الأسود» (1992-2002)، حيث قلّصت فترات حظر التجول والمخاطر المقترنـــة بالحياة الليليـــة وفقدان الأمن آنذاك، من فرص إيجـــاد عمل والترويح عن النفس. وفي كتابهـــا *Nouvelles d'Algérie* (قصص من الجزائـــر)، تقول الروائية الجزائرية ميساء باي: إن الحيطيين لا يأخذون وقتهم، إنهم يضيّعونه:

> ما انفك النهار طويلاً. لا شيء سوى التسكّع مع الرفاق. لم تحن بعد ساعة تقاسم أول جرعة من المخدرات. يستندون إلى الحائط. الحائط نفسه منذ غابر الأزمنة. لكلٍ موضعه. وعما قريب، سوف يأخذ الحائط شكل ظهرنا. قد يكون ذلك أكثر راحة. لكن قد نحظى هناك بمنظر مذهل على الأقل، كوننا في الشرفات الأمامية الأولى: فهناك ملتقى الطرق والسيارات ونقطة التفتيش الثابتة التي أقامتها الشرطة في مكان أعلى بعض الشيء، والمحلات التجارية والمارة على الأرصفة، بحيث لا يفوتنا شيء. بطبيعة الحال، حفظنا كل شيء عن ظهر قلب. إنهم دائماً المارة أنفسهم، وقد ينتهي بنا الأمر إلى تمييزهم، وهم أيضاً من ناحية أخرى، حتى إن بعضهم يلقي علينا التحية، صدِّق! إنما لدينا ما نشغل به أبصارنا، إن لم يكن تفكيرنا. إنها مسألة رؤية الوقت يمرّ[1].

أما النشـــاط فيبدو متقلِّصاً: ندرة الانتقال إلى خارج الحي، إذ لا جدوى متوقعة من الخروج. وتشكّل النقاشـــات الحادّة بين الأصدقاء، حول ما يتعلّق بالمستجدات الرياضية أو الموســـيقية أو السياسية، الشغل الشـــاغل للحيطيين. وإذا كانت ظاهرة الضجر شـــاملة، فإن الحيطية هي ســـيرورة مدينية واســـعة النطاق، تتركّز في المدن المتوسطة والتجمعات الكبرى وفي المناطق المزدحمة بالسكان، سرعان ما ينجذب الشـــباب غير العاملين، معظم الأحيان، نحو العمل في منشـــأة عائلية أو المســـاعدة في الأعمال الزراعية. وبحكم التعريف، يســـتند الحيطيـــون، في الحيّز المديني، إلى

(1) Maïssa BEY, *Nouvelles d'Algérie*, Grasset, Paris, 2011, p. 51.

حيطان الأماكن الإستراتيجية. فيراقبون حالات الذهاب والإياب في الحي أو المقرّ. فهـــم يراقبون من يتردّد إلى الحي. هذه «المراقبة» هي ســـلاح ذو حدين، إذ قد تكون عبئاً على الســـكان إذا قرر الشـــباب مراقبة تحركات الفتيات أو تسهيل مجيء تجار المخدرات. وهي في المقابل تحقّق استقرار المقيمين في حال وجودهم طيلة النهار، يشغلون الفضاء العام ويتداركون المشاكل المحتملة.

ومنـــذ قدوم الإنترنـــت ذي الدفق الغزيـــر، برزت ألعاب جديـــدة عبر وحدات التحكم وألعاب شـــبكة الإنترنت. كذلك شغلت المسلســـلات الأميركية والأفلام الجديدة المعدة للتحميل نهارات الشـــباب الحيطيين وأمســـياتهم. والمفارقة هي أن هذه الأنشـــطة تمارس في الداخل، وغالباً في متجر أو في مرأب، وتسهم في تشويش مفهوم الحيطي، وهذا ما قد يفسرِّ فقدان الصلة بالصورة. وقد تولى فيلم «باب الواد» للمخرج الجزائري مـــرزاق علواش (2005)، مخرج أفلام «عمر قتلاتو»(1976)(*)، و«باب الواد ســـيتي» (1994)، و«الحرّاقة» (2009)، إعـــادة هذا التعريف في حكاية اجتماعية. وتروي هذه الكوميديا مغامرات بوزيد (فاضل) وكامل(**) (سامي نصري) اللذين تلقيا زيارة لورانس (جولي جايت)، وهي فتاة فرنســـية تعرفا إليها عبر الويب. بدأا عملهما كبائعَي سجائر، واستمرا في العيش مع أهلهما، وراحا يستخدمان الحيل والبدع كـــي يجعلا الفتاة تعتقد بأنهما يعملان ويكســـبان المال، وأنهما مســـتقلّان. ومن ثم توالت الالتباسات، وشـــاركتهما لورانس، غير الساذجة، جهودهما من أجل خلق مظهر لحياة «طبيعيـــة» وممتعة، بعيداً من الهموم اليومية تحت أنظار أصدقائهم المســـتمتعة والمتواطئة. وفي نهاية المطاف، يقدّم الفيلم نظرة ســـاخرة حول تصرّف الشـــباب الجزائريين، متســـائلاً عن علاقات الإغراء والعلاقات بين الجنسين. وهو موضوع محوري بالنسبة إلى مرزاق علواش.

ثمة نشاط آخر، غالباً ما يصار إلى التقليل من شأنه، يستحق الذكر لدى الحديث عـــن الحيطية، وأعني بـــه تعاطي المخـــدرات، وبخاصة الزطلا (الكيـــف أو القنب

(*) أو «عمر قتلته الرجولة» (الترجمة).

(**) هما شـــقيقان من أصل جزائري مولودان في فرنسا. وقد قرر أهلهما مغادرة فرنسا والعودة إلى الجزائر، مما يفرض بداية حياة جديدة. وفي الجزائر، بدأ الشـــقيقان البحث عن عمل، لكنهما لم يوفقا ببعض الأعمال البسيطة كبيع السجائر في الشوارع. وكانت تسليتهما الوحيدة التواصل عبر الإنترنت، حيث تعرفا إلى فتاة فرنسية تقرر زيارتهما في الجزائر (الترجمة).

الهندي). وتعتبر المخدرات الخفيفة الأكثر استهلاكاً من قبل الشباب الجزائريين، إنما ثمة أيضاً تعاطٍ لمخدرات قوية، كالهيروين والإكستازي أو «مدام كوراج» الشهير، أو «آرتان»، وهي تلك الحبوب من الباربوتيريك التي ربما كانت تستخدمها القوات الخاصة في ذروة حربها ضد الإسلاميين. وبالرغم من حظر الاتجار بهذه المواد وقسوة المحاكم حيال المتعاطين، بقي استهلاك القنب واسع الانتشار في الأحياء الفقيرة (لا تتوافر أية إحصاءات). ويبقى الاستهلاك جماعياً، وغالباً ما يكون سرياً وخفياً. كذلك، يقوم الحيطيون «المدخنون» أحياناً بالمتاجرة في الجوار كي يكسبوا ما يتيح لهم تأمين استهلاكهم الشخصي.

بين الإسلام والعلمانية

ثمة إشكالية اجتماعية أخرى مرتبطة بالحيطيين، تتمثّل في علاقة هذا الجيل بالدين. وقد برز هذا المصطلح إبان عقد مشحونٍ (ودامٍ) بمسائل دينية، أو على وجه التحديد سياسية-دينية تتمثل في الصدام بين الجبهة الإسلامية للإنقاذ والسلطات العامة خلال تسعينيات القرن الفائت وتنامي الجماعات الجهادية خلال الحرب الأهلية، وقمع كل من يشتبه بكونهم إسلامويين، والوفاق المدني إثر الحرب وموقع قدامى «الإرهابيين في المجتمع الحالي. وما انفكت هذه المسائل شائكة حالياً في المجتمع الجزائري، وتم جزئياً تحديد الحيطيين بالنسبة للدين، وإلى أنهم كانوا، طوال تلك المرحلة، هدفاً مفضلاً أو «فريسة سهلة» للقيّمين على تحشيد «الجماعات المسلحة».

وتعكس الحيطية العلاقة الملتبسة التي يقيمها بعض الشباب الجزائريين مع الدين. وبالرغم من إيمانهم الشخصي وتماهيهم الشديد مع النماذج الدينية، يُظهر الشباب، في آن معاً، نوعاً من المعارضة لأهمية الدين الاجتماعية، التي «تؤطر» حياتهم، وتحدّد بشكل خاص مستقبلهم. ومما لا شك فيه أن الدين هو أحد أكثر العناصر فعالية في إعطاء تعريف «ضمني» للحيطية: بداية، يعتبر الشباب المتكئون إلى الحائط بمثابة ضالين، بل حتى كفاراً، يقضون وقتهم في إطلاق أحكامهم على الآخرين، وفي تبادل النكات والملاحظات التجديفية. ومن ثم، واجهتم، في أسوأ فترات الحرب الأهلية، تهمة الانضمام جماعياً إلى الجماعات الإرهابية، والانتقال إلى «جماعات التمرد المسلّحة». وهم يشكّلون اليوم جحافل الجماعات السلفية الجزائرية، مجددين بشكل صارم الالتزام الديني والفردي.

علاوة على ذلك، وكما تقول ميســاء باي، فإن الحيــاة الدينية تضبط إيقاع حياة الحيطيين:

> إنك تلتقي، على قارعة الطريق، برفاق عائدين من المسجد. هي ذي مؤشرات. إنهم يقومون بذلك لمعرفة الوقت، وبالدقائق تقريباً. ليسوا بحاجة إلى اقتناء ساعة يد. حتى ولو كان من أجل المواعيد. دائماً تُضرب المواعيد قبل أو بعد هذه الصلاة أو تلك. بل لا ينتظرون من مواعيد سوى ذلك. وعند الدعوة إلى الصلاة، يهبون هبة رجل واحد، ينطلقون إلى الجامع ويسجّلون حضورهم. هي ذي الصلاة، الحركات ذاتها، تلاوة العبارات ذاتها، بضع دقائق من الأخوّة السامية ومع العودة إلى مركز المراقبة، ينتظرون الصلاة القادمة[1].

وفي أوســاط هذه الجماعات الشــبابية أيضاً، تبرز التحديات المباشرة للنظام الديني التقليدي، كمطاردة إمام متشــدّد في الحي، أو مجابهة جماعات سلفية تسعى إلى الســيطرة على الســكان، بل وأحياناً العزوف المفتوح عــن الصيام في رمضان، بحيث يأكلون ويدخنون على مرأى من الجميع ومسمعهم.

كذلك، يُصار إلى معارضة الدين، الذي يوفّر نظاماً اجتماعياً، ومعايير مشــتركة ومصدراً لنقاشــات متواصلة حول شــرعية الأعمال الفردية، وذلك باســم الأهمية الاجتماعية الزائدة التي يتمتّع بها الدين، أو استخدامه في المجال السياسي.

ما هو مآلهم؟

كون المرء حيطياً لا يعني وجود مهنة يمتهنها، ولا قدراً مفروضاً عليه، ولا حتى خياراً. ليس ذلك سوى لحظات عابرة. إن ذلك على وجه التحديد، وفوق كل شيء، بوتقة كل التصورات المقترنة بالشــباب الجزائري. ليست الحيطية سوى غربال، أي سيرورة بين الفتوة والانخراط في حياة اجتماعية تقليدية (زواج، عمل مأجور دائم)، أو بين الفتوة والانســلاخ الاجتماعي. إن العديد من الشــباب الذين كانوا حيطيين، أصبحوا اليوم موظفيــن، أو أرباب عمل، أو أرباب أســر، أو مهاجرين، أو متعاطي مخدرات، أو منتحرين، أو حرّاقة، أو منحرفين، أو مسؤولي منشآت. لقد كانت تلك الحقبة الحيطية بمثابة مرحلة حياتية عاشوها، من دون عمل ثابت، في أحيائهم، ومع أترابهم، متقاطبين بين تدبير الحال والضجر.

---

[1] المرجع السابق، ص 61.

وفـي زمن مبكّر جداً، اعتبـر الحيطيون وكأنهم على طرف نقيض مع «التشـي تشي»، أي الشـباب المحظيين في الجزائر العاصمة (يعتبرون عموماً بأنهم يشكلون طبقة اجتماعية، أي طبقة التشـي تشي)، الذين يعتبرون كأحد فروع الطبقة المسيطرة والمحظيـة، أي تلك التي ترتاد علـب الليل وبارات كبرى الفنـادق، والتي لا تبقى مسـمّرة عند أعتاب الحيطان. كذلك ثمة مسـافة تفصل بين الحيطيين والتشي تشي، ونعني بها المسـافة الجغرافية التي يتم فيها اختبار الحركيـة في المدينة، لكنها على وجه الخصوص مسافة ذهنية تتبدّى فيها، بصورة غير متكافئة الآمال. وإذا اعتبرنا، في نهاية المطاف، أن الحيطية هي سيرورة، أو محطة فاصلة بين الطفولة وسن الرشد، إلّا أنها كذلك استكشـاف حميمي للضجر والفقر وعدم الاستقرار ولنوع من الإحباط. هذه التجارب الاجتماعية تتعايش مع الجماعات، إما لتحمّلها بشكل أفضل، أو ربما لدرء خطرها بشكل أفضل. إن «الخروج» من الحيطية هو بمثابة وعد بحياة «متأقلمة» وقاسـية (عمل، زواج، أولاد، إلخ)، لكنها حياة هادفـة، ضعيفة الآفاق، تحمل أملاً بأفق أفضل، مهما تكن غامضة.

آخر الحيطيين الجزائريين

هاكم، وبصورة رومانسية، مصنف اعتباري لشهادة «آخر الحيطيين». لقد أفسحت حرية الكتابة هذه في المكان لأشـكال مختلفة من استكشاف ظاهرة اجتماعية، نأمل أن تكون حكائية أكثـر منها توليفاً، مهما بلغت درجة التعمق فيها. إن أي تشـابه مع قصص أخرى حقيقية هو أمر طبيعي تماماً.

> اسمي محمد، عمري 32 عاماً، أقطن في الحرّاش، وهي إحدى ضواحي الجزائر العاصمة. أنا آخر من تبقى من الحيطيين. جميع أترابي رحلوا. لقد بدّلوا نمط حياتهم. وأحياناً بالمعنى الحقيقي للكلمة. ثمة شباب آخرون يتسكّعون برفقتي، لكن الأمر مغاير: إنهم أصغر مني سناً، ومهووسون بألعاب الفيديو و«الدردشة» الدائمة مع مجهولين. لكنهم سرعان ما أصبحوا أصوليين ويتقززون من كل شيء. هذا الجيل يقلقني، كونهم ليسوا مثلنا، نحن الذين لم نكن نبالي بـ«الحقرة» (أي الازدراء)، وكانوا يعيشون في حال «سم» (أي حنق). إنما لا بأس، فلسوف أدعمهم حتماً، إذا قرروا التمرد ذات يوم، كما حدث في تونس. كنا حيطيين حقيقيين: طوال النهار في الشارع، متسكعين، من دون عمل ومن دون أمكنة خاصة بنا. حياتنا كانت عند مدخل المدينة التي ما انفكت عوائلنا تقيم فيها. دعني أعرّفك بأصدقائي.

أفضل رفاقي هو فريد. هو في نفس عمري، متزوج منذ خمس سنوات ورب أسرة. لطالما تسكّعنا معاً، هنا وفي قلب المدينة. لم نكن لنفترق، وكان الناس يصفوننا بالتوأمين. اليوم، أصبحت حياته أكثر قسوة: إنه يرعى ولديه عندما تخرج زوجته إلى العمل. هل تتصور ذلك؟ إن اهتمام رجل بأولاده في الجزائر هي مسألة ثورية. لطالما كان يتمتع بهذا الجانب المناهض للأعراف. إنه رائع مع ولديه. يخرج، يأخذهما في نزهة، يراقبهما عن قرب حين يلعبان في أسفل العمارة. وبالرغم من أنه كان يعيش وعائلته مع أهله، إلّا أنه كان بمقدوره أن يتركهما في عهدة والدته. وفي الوقت نفسه، تعمل زوجته يومين فقط في الأسبوع، لأنها تقوم بعمليات جرد في المخازن الكبرى. ويبدو أنها لم تكن تتقاضى راتباً جيداً، إنما ثمة نساء شابات رحن تدريجاً يعملن مثلها، ليومين أو ثلاثة في الأسبوع. إنهن يرغبن فعلاً بالعمل، لكن المانع من ذلك هو فرض عقود تلزمهن بالعمل يومين أو ثلاثة في الأسبوع. لكن ذلك كان ملائماً بالنسبة إلى حالة فريد، كونه لا يستطيع أن يعتني بأولاده طوال الوقت، لأنه هو أيضاً يعمل، نحو يومين في الأسبوع، تارة هنا، وطوراً هناك، في نطاق الحي. باختصار، لا شيء ثابتاً بل كل شيء عرضي وموقت. حتى العائلة عرضية. إنما مع أولاد ووظيفة، أنت لم تعد حيطياً. بل لم يعد لديك الوقت لذلك. أحياناً يضجر، فيستشيط غيظاً وحده، ويهجر زوجته وأولاده ووالديه وسائر الناس. يقال عنه إنه عنيف، لكنني لم ألحظ ذلك قط، علماً أنني كنت شاهداً على نوبة أو نوبتين. لقد أخبرني بأن ذلك يحدث معه فجأة، عندما تبلغ مسامعه أنباء عن الظلم أو لدى الشعور بالاستياء، وبأنه لم يستطع، في أية مرة، أن يضبط نفسه. وبالتالي، يعتريه الاحمرار، ويزعق بصوتٍ عالٍ. أنا أرى أن هذه النوبات هي بمثابة عرض مرضي، ذلك أنه لا يقبل بأن يكون فقيراً في بلد غني، وأن يكون لديه أولاد ولا يستطيع الخروج بهم أيام العطل، وأن يكون متزوجاً ولا يحظى بمنزل يمتلكه هو. كل ما تتصوره حينما تدرك أنك لن تستطيع تحقيقه قط. وكونه ما انفك يعيش في الحي، فإننا نلتقي من وقت لآخر. أتسكع أمام المبنى الذي يقطنه، وفي حال كان لديه وقت يمكننا أن نلتقي، فندخن معاً سيجارة حشيش مستذكرين نقاشاتنا السابقة.

أما سليم، رفيقي الآخر، فقد وجد عملاً هو أيضاً. إنه موظف في شركة حراسة في المطار. وقد حصل على عمله بمساعدة أحد أصهاره الذي يعمل في إحدى الوزارات. ثمة علاقات بين هذه الوزارة وشركة الحراسة، لست أدري كيف، إنما بحسب ما فهمته يمكن تشغيل الأشخاص الذين يحظون بدعم «مركز مرموق» في الوزارة. هذا ما تطلق عليه تسمية التوصية، القريبة من المحسوبية. أنتم تسمون ذلك فساداً، في حين يرى سليم أنه مهارة. كل شيء رهن بوجهة النظر. ومن حسن طالع سليم أنه استطاع، من خلال راتبه، أن يبتاع سيارة. سيارة صغيرة، بالتقسيط،

وكورية الصنع. وسيارته مزودة بمكيّف، وراديو وهو حرّ. وكونه لا يزال يعيش مع أهله، فإنه يفضل العيش في سيارته. حسناً، لقد أمضى نصف حياته في زحمة السير، لكن النصف الآخر هو بمثابة حياة ملوكية. فكونه مستقلاً، يمكنه أن يحظى بصحبة فتيات يصطحبهن في نزهة على الكورنيش أو إلى تيبازة، وأن يذهب لرؤية الرفاق، أو الخروج في جولة بين الرفاق. سليم يفضل الفتيات. إنه زير نساء من الطراز الأول، ويعمل على إغوائهن بكل جوارحه. كان يفترض به أن يعمل بالتجارة! أضف إلى ذلك أنه، بفضل سيارته، لم يعد بحاجة إلى ضرب مواعيد في المدينة، أو حديقة الحيوانات، أو في أي مكان آخر. ليس لديه صديقة معيّنة، بل صديقات عدة. ويتصف سليم ببعض الجنون في التعامل مع الفتيات، وأحياناً كان يتمادى معهن وكاد يتعرض للضرب من قبل أشقائهن الغاضبين. لكنه كان متحدثاً لبقاً، وهذا ما كان يساعده على التخلّص من المأزق. يقول سليم إنه لن يتزوج قط، إذ لا أمل لديه بحياة أفضل في هذا البلد، ولأنه لا يريد الاقتران في هذه الظروف، ومع أولاد أيضاً. إنه يقول إن ثروتنا في الجزائر ليست في الغاز والسوناتراك، أي الشركة الوطنية للنفط والغاز، بل في الفتيات، ولسوف يستغل هذه الثروة. بين فترة وأخرى، يمر بي كي يراني، خارج أوقات عمله، حيث نستمع إلى الموسيقى في سيارته ونتأمل البحر ومرفأ الجزائر العاصمة من الأماكن المرتفعة. هناك، ندخن، كأخوة، سيجارة حشيش.

رفيق آخر لم أعد أراه يدعى موس (أي مصطفى). لقد غادر البلاد، وقد أحسن صنعاً. لم يكن ذا حظوة في الحي، وفق الحد المطلوب. إنه، كما ترى، حيطي أصبح حرّاقة. لقد أحرق أوراقه الثبوتية. وقطع الحدود. لقد أبحر إلى إسبانيا، انطلاقاً من المغرب. كان إبحاره بمثابة قصة. رافقناه إلى وهران بسيارة سليم. ثم وجدنا له أشخاصاً، مدعاة شك بعض الشيء، أرادوا مرافقته حتى الحدود المغربية. وقد توجّب عليه أن يدفع ثمن التزود بالوقود. إنما هل تعلم أن الحدود مغلقة؟ في الواقع، إنها لم تكن مغلقة أمام عمليات التهريب. حتى أننا تساءلنا ما إذا كانت مغلقة لتسويغ التهريب. باختصار، ودعنا مصطفى في وهران، حيث غادر إلى السعيدية، وهي مدينة مغربية حدودية. ويبدو أن خطته بدأت هناك، إذ كان يجب عليهم مغادرة المنطقة في قارب سريع، أو بالأحرى فائق السرعة. كان ذلك مدعاة سخرية. لقد رحل منذ سنة ونصف، وانقطعت أخباره المباشرة، ولست أدري ما إذا كانت حياته ميسّرة في إسبانيا أم أنها كانت قصيرة. أقل ما يمكن أن يقال إنه قام بمحاولة. وللقيام بذلك، فقد تزوّد مصطفى بما يلزم. كان بحاجة إلى المال كي يدفع لمهربيه، وكي يتحمل أيام الانتظار في المغرب، وأيام وصوله إلى إسبانيا. كان حتماً بحاجة إلى

سيولة نقدية. بداية، نضج مخططه في رأسه سرّاً، قبل أن يصارحنا به. كان مصطفى تاجر مخدرات في الحي. كان يهرّب بشكل رئيس الحشيش، لكنه كان يحمل أحياناً أشياء أكثر خطورة (الإكستازيا أو الهيروين). وبما أن هذه التجارة أكسبته بعض المال، بدأ يفكر في إمكانية السفر. لكن ذلك لم يكن يخلو من بعض الخطورة، كونه يتاجر مع أناس ذوي شأن من جماعة تشي تشي الذين يبيعون المخدرات بكميات كبيرة. لم يخبرنا عن ذلك قط، حرصاً منه على حمايتنا، كما كان يقول. لم يكن مهرباً مهماً، حيث لم يكن يخرج عن نطاق الحي. ومن يبيع المخدرات حالياً هنا هي عصابة بلكور التي تتحرّك في بقعة واسعة، وتتمتع ببعض الامتيازات. وكان مصطفى لا يزال هاوياً ويفتقر إلى الوعي. في نهاية الأمر، غادر وهو يحمل معه 250 غراماً من الحشيش من دون أن يدفع ثمنها. خلاصة القول إن مغادرته كانت سريعة، واضطر إلى اقتراض المال من الجميع، من رفاقه وأهله وإخوته وأخواته. المبلغ كان 1500 يورو تقريباً، مبلغ يشكّل ميزانية حقاً. حتى إنني لا أعلم ما إذا كان لدى عائلته أية أخبار عنه. ويُروى أنه كان يفضّل نسيان من أين أتى في حياته الجديدة. أما آخر عضو في فريق الأحلام فكان هشام، الذي قضى نحبه منتحراً. لقد أساء التصرف. لكنني لم أتوصّل بعد إلى معرفة متى وكيف حصل ذلك. وكوننا خمسة رفاق، كنا نقطن في المدينة نفسها، ونتسكّع معاً، وكبرنا معاً. أن تكون حيطياً يعني أن تكبر مع رفاقك وينتابك الضجر طوال الوقت. لقد انحرف هشام ولست أدري كيف. لكنني قد أشك في أن السبب مرده إلى الجامع، إذ خلال الفترة 1990-1995، كانت الجوامع في عهدة الإسلامويين، إنما كان يصدف أحياناً مرور بعض الإرهابيين. وعندما كان في سن 18 إلى 20 سنة، كان يتردّد إلى الجامع، لكنه لم ينخرط قط في الجماعة المسلحة، ولم يتحدّث قط عن الالتزام، ولم يبدِ قط أية ملاحظة في غير موضعها حول تحايلاتنا مع رقاقات الهواتف المحمولة التي كنا نعاود بيعها. كان يعتبر نفسه مسلماً، إنما بالنسبة إلي، كنت أجده باطنياً. أحياناً، كان يختفي يوماً أو يومين، لكنه كان يعود موفور العافية، قائلاً إنه كان مع عائلته. لم نكن نصدّقه، إنما، وبسبب عدم وجود أدلة، كنا نعتقد بأنه يشعر بالدفء عند أهله. لكنه كان يدور في حلقات خفية. كان يفرط في شرب الخمر، لكنه أثناء وجوده معنا، كان دائماً هو نفسه، بشوشاً، ظريفاً وجذاباً. ولم أعرف، سوى في وقت متأخر، عن طريق معارف سليم، أنه كان يبدد ماله في الغرف الخلفية العابقة بالدخان، التي تفتح مساء، والتي لم يكن يغادرها إلّا عند الفجر، مع رفع حظر التجول خلال عام 1995. لقد راح يدمّر نفسه رويداً رويداً من دون أن نعرف شيئاً عن ذلك. لكننا أدركنا الحقيقة عندما عاد ذات يوم مضرجاً بالدماء، ثملاً وبارد الأطراف. لقد تعرض للضرب من قبل رجال وجيه جزائري كان يدين له بالكثير من المال. وبدلاً من أن يستجمع قواه،

سرعان ما انغمس بقوة في تناول الكحول. منذ تلك اللحظ، لم نعد نراه إلّا لماماً، وفي حال يرثى لها. لم يعد يأوي إلى بيت أهله، ولم نعد نعرف عنه شيئاً. وذات يوم، وُجد معلّقاً في مرأب في مدينة مجاورة له فيها بعض الأصدقاء. إنها نهاية محزنة لأن هشام كان يحمل فكرة راقية عن الصداقة، وعن المستقبل وعن الجزائر. لقد كان يتمتع بقوة تفوق القوة البشرية دفعته إلى القيام بهذا الفعل اليائس.

آخر الحيطيين، يا لها من مزحة، أعتقد أنك فهمت ذلك. ولئن كتب لهذه العبارة أن تبقى على قيد الحياة، فذلك لأنه لا يزال يوجد عشرات وعشرات من الشباب الذين يتكئون إلى الحائط في الجزائر العاصمة وفي الجزائر ككل. إنهم أناس من دون أمل يحاولون بشتى الطرق كسب معيشتهم، أو أحياناً عدم فقدانها. كنا خمسة رفاق وها إنني وحيد في أسفل المدينة. من وقت لآخر، أفكر بهم كلما دخّنت سيجارة حشيش.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Philippe Adair et Youghourta Bellache, « Emploi et secteur informels en Algérie : déterminants, segmentation et mobilité de la main-d'oeuvre», *Régions et développement*, n° 35, 2012, p. 121-149.

Hervé Cellier et Abla Rouag-Djenidi (dir.), *Algérie-France : jeunesse, ville et marginalité*, L'Harmattan, Paris, 2009.

Aziz Chouaki et Bruno Hadjih, *Avoir 20 ans à Alger*, Alternatives, Paris, 2001. *Confluences Méditerranée*, Numéro spécial « Algérie, 50 ans après », n° 81, 2012.

Fellag, *Djurdjurassique Bled*, 1997.

Luis Martinez, *La Guerre civile en Algérie. 1990-1998*, Karthala, Paris, 1998.

Myriam Vergès, « La Casbah d'Alger : chronique de la survie dans un quartier en sursis », *Naqd*, n° 6, 1993, p. 36-43.

Fatiha Talahite (dir.), *Vingt-cinq ans de transformation post-socialiste en Algérie*, Numéro spécial de la *Revue Tiers Monde*, n° 210, 2012.

ثالثاً

في المقهى:
حياة الشباب الاجتماعية في مدينة ابو ظبي

لور عساف

تعرفــت منذ ما يقارب العام علـى فتاة تدعى زينب والتقينـا صباح الخميس عنـد الثامنة في مقهى غير بعيـد عن جامعتها يُدعى **ســتارباكس**. يتداخل المقهى مع مجموعة مـن المقاهي حاله حال معظم المقاهي الموجـودة في أبو ظبي وفي الإمارات العربية المتحدة؛ فهو يقع في رواق تجاري داخل تجمع فندقي متداخل، ولم تكن المتاجر هنـاك قد فتحت بعد أبوابها. داخل المقهى، كان عدد من الزبائن غالبيتهم غربيـون، والبعض منهم كانوا من نزلاء الفنـدق واقفين لطلب ما يودون تناوله أو احتسـاءه. انتظرتني زينب جانباً على أريكة مـن الجلد وقد كانت ترتدي حجاباً أسـود رقيقاً يغطي شـعرها ويلفّ وجهها، ترتديه النسـاء في دول الخليج العربي ويدعى **الشال**. قمنا بطلب فنجاني قهوة وجلسنا على مقربة من الشرفة، ولم تكن من السهولة بمكان رؤية الطاولات المطلّة على تلك الشرفة من الداخل، وبما أنه لم يكن لأحد أن يسـتطيع رؤية زينب، فقد تركت شـالها ينسدل عن رأسها إلى الخلف وبدأنا نقاشنا.

تبلغ زينب من العمر الثالثة والعشـرين، وقد أنهت دراسـة الهندسة في قسم تم السـماح حديثاً للفتيات بدخوله، وهي من الخريجات الأوائل بالنسبة لاختصاصها على مسـتوى دولة الإمارات، وغالباً ما ترتاد هذا المقهى الذي يبعد مسـيرة خمس دقائق عن الحرم الجامعي المخصّص للطالبـات. قالت لي زينب: «إن أتيت خلال

فتـرة الظهيرة سـتجدين الجميع هنا فـكل الفتيات يرتدن هذا المقهـى من دون أن يُعلِمن أهلهن بذلك [...]. قد لا تسـمح العائلة بذلـك فهذا فندق وهناك الكثير من الرجال...».

تغادر زينب منزلها كل صباح في التوقيت نفسـه، وأيًّا كان وقت الدرس الأول، يبقى مقهى **سـتارباكس** وجهتها الأساسـية في أوقات الفراغ، كما أنه يظل بعيداً من رقابة الأسرة. وتتطرّق مسـألة المعاني المتعدّدة لمصطلح القهوة في اللغة الفرنسية إلى إظهار الأوجه المتعدّدة للممارسـة الاجتماعية التي يتحدّث عنها النص التالي فهذه المعاني تشـير إلى القهوة كشـراب، وإلى المكان الذي يُدعـى القهوة وإلى المحيـط أو البيئـة الاجتماعية. منذ ظهورها وبدء انتشـارها في المشـهد المدني لدولة الإمارات العربية المتحدة مع مطلع العـام 2000، باتت المقاهي أو ما يعرف **بالكافي شـوپ** ذات الأسـماء وقوائم الأطعمة المعروفة عالميـاً واحدة من أكثر الأماكن الحاضنة للحياة الاجتماعية بالنسبة للشباب الذي يعيش في مدينة أبو ظبي. أُخذ هذا النص من تحقيق أُجري على خصائص الشـعوب وهو يتحدّث عن فئة من الشباب الإماراتي الراشـد، أو عن المغتربين العرب الذين نشأوا في أبو ظبي، وهم بغالبيتهم العظمى يتابعون دراسـاتهم العليا. وتختلف الطرق المتعدّدة التي يشغلون بها هذا الحيز المكاني أي **الكافي شوپ** عن تلك التي تقوم بها مجموعات أخرى من أجيال سـابقة، لا بل عن المغتربين الغربيين والآسيويين أيضاً. وتعكس هذه الطرُق أنماط الحياة وتطلّعات هذا الجيل وتناقضاته في سياق محدّد من المجتمع الإماراتي المعاصر. وما بين الممارسـة في أوقات الفراغ وتدنّي مستوى ثقافة الشباب، يسمح ارتياد **الكافي شوپ** بشـيء من الانعتاق، أو التحرر من سطوة العائلة ومن المعايير المرتبطة بنوع الجنس البشري، وبالتدرجات الاجتماعية والإتنية حتى من دون إعادة النظر فيها.

الذهاب إلى المقاهي وإمكانية التنقّل في المدن

تكاد تكون مدينة كأبو ظبي خالية من وسائل النقل العامة، رغم أن تعداد سكانها يتجاوز المَليون نسمة. ويستوجب الذهاب لشـرب فنجان قهوة مع الأصدقاء طرح سـؤال يتعلّق بإمكانية التنقل، لا سيما بالنسبة للنسـاء. فإذا ما استقلت المرأة سيارة أجرة فذاك يعتبر بمثابة تهديد قد يعرّض جسد المرأة، أو سمعتها، للخطر والقليل من

الأســـر تسمح بذلك. عدد كبير من الطالبات اللواتي التقيت بهنّ يحملن رخصة قيادة أو لديهن الرغبة في الحصول عليها، لكنَّ قلة منهن فقط يملكن كزينب سيارة خاصة ترتبط غالباً بالنسبة إلى النساء بإمكانية التنقل المهني.

زينب فتاة يتيمة، تعيش مع إخوتها وأخواتها في ضاحية أبو ظبي في أحد «البيوت الشـــعبية» التي قامت الحكومة ببنائها خلال فترة السبعينيات لأسر البدو الرحل بغية توطينها. وبالرغم من أن مستوى حياة أســـرتها متواضع إلّا أنها استفادت من مجانية التعليـــم العام المكفول للمواطن الإماراتي، كما ســـاعدتها المنحـــة الحكومية التي حصلت عليها للجامعة في إجراء صيانة لســـيارتها وفي دفـــع تكاليف الإصلاحات الضرورية لمنزلها. وإن كان الاختصاص الذي اختارته زينب ما زال يضم عدداً قليلاً من الفتيات إلّا أنهن يمثلن الغالبية بالنسبة إلى عدد طلاب الدراسات العليا نسبة إلى عدد المواطنين. ويمكن لمستوى الدرجة العلمية أن يؤمّن الحصول على عمل جيد، وبالتالي، أن يبـــرر وجودها في عالم الأعمال ولا ســـيما الجوهرية منها، حيث يظل عمل المرأة بالنسبة للأجيال التي سبقت أمراً استثنائياً.

وبما أن المسافة بين الجامعة والمنزل تستغرق خمساً وأربعين دقيقة، استطاعت زينب بصعوبة أن تحصل على إذن كلٍّ من أخيها، الذي أصبح رب الأســـرة وأخواتها اللاتي يكبرنها لقيادة ســـيارتها الخاصة. ولكـــن الغالبية العظمى من صديقات زينب خاضعة لســـلطة عائلاتهن، فلا يســـتطعن التنقل في المدينة وحدهن من دون مرافقة الأب، أو الأخ، أو الأخت الكبرى، أو الزوج إن اقتضى الأمر. ويســـتوجب الذهاب إلى الجامعة أو زيارة الأصدقاء أو الذهاب إلى مركز تجاري أو إلى مقهى وقتاً للانتظار وترتيبات خاصة لا تشـــجع دوماً على إمكانية التنقل. وتستخدم الأسر الموسرة مالياً عدداً من الســـائقين، ويمكـــن الاتصال بهم أثناء الحاجة إليهـــم في أي وقت، وكلما ازداد عدد الســـائقين كلما دلّ ذلك على ارتفاع المنزلة والغنى، ولكنه يدلّ أيضاً على استقلالية المرأة.

بالنسبة إلى الشـــباب المغتربين من العرب، كالمصريين واللبنانيين والسوريين والأردنيين والفلســـطينيين ممن يعيشـــون في أبو ظبي، غالباً ما يتعلّق شـــراء سيارة بالقدرة على الاعتماد على الذات في النفقات التي تمثّلها مدخراته، لا بل ما يشـــتريه أيضاً. وتعكس مسألة قيادة السيارة مظهراً من مظاهر الاستقلالية المزدوجة. فامتلاك

ســيارة خاصّة يدلّ على أن الشخص قادر على التنقل كيفما يشاء، كما يدلّ ذلك على الاستقلال المالي؛ والسيارة صفة لمرحلة من مراحل الحياة، تتناسب مع لحظة التقاء هؤلاء الشــباب في المقهى وتسديدهم للحســاب من المال الذي يكسبونه بأنفسهم لقاء ما احتسوه.

أماكن مخصّصة للنساء وأخرى تستقبل كلا الجنسين

التقيت للمرة الأولى شاباً لبنانياً يدعى سمير، يبلغ من العمر اثنين وعشرين عاماً للتحدث قليلاً. حضر سمير إلى اللقاء بســيارة تملكها أمه لكنه هو الذي يقودها منذ أن بلغ الثامنة عشــرة، ومنذ أن بدأ الذهاب إلى الجامعة وهو الذي يقودها فقط على الدوام. يتابع سمير دراساته العليا في مجال المعلوماتية في معهد خاص وهو لا يحب المكوث في المنــزل، لذلك ينضم إلى رفاقه في المقهى قبل الذهاب إلى محاضراته التي تبدأ بعد الظهيرة، وهناك يتجاذبون أطراف الحديث ويتناولون طعام الغداء معاً، وأحياناً يقومــون بحلّ واجباتهم، وما إن تنتهي دروســهم حتى يعودوا إلى المقهى. يقول سمير إن الجيّد في الأمر هو أنه غير مضطر إلى الاتصال بأحد، فكل ما عليه فعله هو الذهاب إلى المقهى وســيجدهم على الفور. ولكل مجموعة من الأصدقاء مقهى مفضل، ويختار سمير المكان الذي ســيتوجه إليه تبعاً للأصدقاء الذين يود رؤيتهم. فعلى سبيل المثال هناك فرق بالنسبة إلى سمير بين «المقهى المخصّص للرجال»، أي مقهى الشارع حيث يمكن للمرء احتساء القهوة التركية الزهيدة الثمن في مكان مليء بدخان الســجائر والنراجيل، وبين **الكافي شــوپ** أي المقهى بمفهومه «العالمي»، حيث يلتقي بصديقاته. ذهبنا إلى **التشي تشي**، أحد مقاهي **الكافي شوپ** ويقع بالقرب من الكورنيش الســاحلي لمدينة أبو ظبي. تتضمّن قائمة الأطعمة التي يقدّمها كُلاً من **الساندويش وسلطة الســيزر والقهوة** والشيشة. وترتفع الأسعار هناك بمقدار ثلاثة أو أربعة أضعاف مقارنة بمقاهي الشــارع، لكن أثاثها مريح أكثر، فهناك أرائك مصنوعة مــن الجلد وطاولات، كما تم طلاء الجدران بالأحمر والأصفر والأضواء ســاطعة، إضافة إلى أن المكان مكيّف. بدأ ســمير بتقديم أصدقائه؛ فنوال تبلغ من العمر اثنين وعشرين عاماً، والدها لبناني وأمها بريطانية، ومريم فلسطينية الأصل وتبلغ من العمر تسعة عشر عاماً ويرافقها شاب يدعى صالح وهو خطيبها. لا ترتدي مريم الحجاب، وقد طلت أظافرها باللون الأصفر الفاقع، وهو لون القميص الذي ترتديه، أو ما يعرف

بالـ تي شيرت. بينما ترتدي نوال الحجاب، وهو حجاب معاصر يغطي شعر الرأس، لونه أحمر وأسود، وملابس متنوعة ورداءً قصيراً يشبه الثوب وتنورة طويلة، ويرتدي كل من سمير وصالح الجينز. كنا نتناوب الحديث أثناء شرب النرجيلة، وكانت نوال تشعل سـيجارة من وقت لآخر، كانت هناك شاشة تلفزة تبث باستمرار مقاطع فيديو لأغانٍ لبنانية شـعبية لمُغَنِّين كنانسي عجرم ونوال الزغبي ومحمد اسكندر؛ قالت لي نوال: «نحن نعيش هنا بشكل رئيسي».

يمثّـل كل من نوال وسـمير والآخرين جيلاً مـن المغتربين الذيـن ولدوا في الإمارات؛ قدِمَ آباؤهم إلى الخليج خلال فترة السبعينيات للعمل، ثم انتهى بهم الأمر إلى الإقامـة، وقد قام جلهم بجلب زوجاتهم، بينما تزوّج البعض الآخر وهو موجود هناك. ولا يؤخذ هؤلاء الشبان وعائلاتهم دوماً في الاعتبار في الإحصاءات الرسمية، فالحكومة الإماراتية تعتبرهم «عمالاً موقتين»، أيّاً كانت مدة مكوثهم في البلاد، فهم لا يسـتطيعون الحصول على تأشـيرة إقامة دائمة، أو التمتع بالجنسية الإماراتية. لقد درس معظم هؤلاء الشـبان الذين ولدوا في أبو ظبي في مدارس خاصة تعلّم مناهج دراسية غربية، ثم التحقوا بالجامعات الأجنبية، أو بجامعات عامة، ولكن بنسبة أقل. وهم يملكون تأشـيرات دراسـية ويعملون على تمديدها لأكبر وقت ممكن بانتظار ايجـاد عمل يتيح لهم تغيير وضعهم الراهن. وبعيداً من الخطاب الرسـمي يتمتعون بوجودهم في المدينة من خلال أماكن لها صبغة عالمية **كالكافي شوپ**.

تتجسد أهمية السمة البارزة في مقاهي **الكافي شوپ** في الحضور الأنثوي وهذا ما يميزهـا عن بقية المقاهي التي توفّر بيئة اجتماعية لا سـيما بالنسـبة إلى الذكور. يرتاد أشـخاصٌ من كِلا الجنسين **الكافي شـوپ** وهو يمثّل أحد الأماكن النادرة في أبو ظبي التي توفّر بيئـة اجتماعية بين الإناث حين تلتقي الفتـاة بصديقاتها، وترتبط مسـألة الذهاب إلى الأماكن العامة بقواعد الأسـرة، كما أن الصعوبة التي يواجهها معظم الشـبان تتمثّل في عدم القدرة على دعوة أصدقائهم إلى المنزل، أو على القيام بزيارتهم. ولا تسـتقبل البيوت إلّا أصدقاء تعـود الصداقة بينهم إلى زمن بعيد. ويُعدّ الالتقاء بالمعارف في المقاهي وسيلة لتطوير الكثير من العلاقات. لا تلتقي زينب بقية الطالبات إلّا في مقهى **سـتاربـاكس** أو في الجامعة وأحياناً، حين الاحتفال بعيد ميلاد إحداهن أو عندما تنال الشهادة. تعرّف سمير ونوال على بعضهما في العمل وقد كان

عملاً متواضعاً، فتأشيرة الطالب لا تسمح له إلّا بالعمل لوقت جزئي، وقد ساهما في تنظيم مسابقة سيارات السرعة **الفورمولا واحد** التي أقيمت في مدينة أبو ظبي، وظلا على تواصل ولذلك تعرّف سمير على بقية المجموعة عن طريق نوال.

اللقاءات وبناء علاقات اجتماعية

باتت مقاهي **الكافي شوب** بأوجهها المتعدّدة متشابهة مع الشكل المدني الذي أصبح رمزاً في مدن الخليج العربي، والذي تغلغل إلى الإمارات في الفترة نفسها: فدائماً ما يُشار إلى مراكز التسوّق التجارية بما يُعرف **بالشوبينغ مولز** بالعبارة **الأنجلوسكسونية**، فهي أماكن استهلاكية ملكيتها خاصة وترتادها النساء، وتنتشر فيها ممارسات متنوعة، تتشابه مع تلك التي نشاهدها في الأماكن العامة. يتخلّل التنزه في **المول** أحياناً فترات استراحة لبعض من الوقت في أحد المقاهي قبل المتابعة مع فنجان قهوة من الورق المقوى باليد. ويرتبط التجوّل بعمر الأفراد، لذلك نرى أن معظم المتجوّلين هم من المراهقين والأطفال. يجهد معظم الفتيان الذين وجّهت إليهم أسئلة في إبراز أنفسهم كأشخاص مميزين: فقد قصَّ عليّ سمير كيف كان بعمر العاشرة يمضي أوقاته في السير داخل **المول** من دون شراء أي شيء فلم يكن يمتلك نقودا، ثم كيف بدأ بعد ذلك بارتياد المقاهي، ومنذ ذلك الحين لم يعد يذهب على الإطلاق إلى المراكز التجارية التي يعرفها بشكل جيد.

فمقاهي **الكافي شوب** وسيلة لإبراز الحياة الاجتماعية بشكلها الناضج، فهذا المكان يشكّل المتنفس الوحيد والمستقل بالنسبة إلى عدد كبير من الشباب المسلم الذي لا يرتاد عادة الحانات والملاهي الليلية المتاح فيها وحدها تقديم المشروبات الروحية، كما أنه المكان الوحيد حيث يستعد الشبان جيداً ويعتنون بأنفسهم قبل الذهاب إليه، ولذلك يتم اختيار الثياب وأدوات الزينة بعناية. ومن الأمور الكمالية، يعدّ اقتناء هاتف محمول قادر على الاتصال بشبكة الإنترنت وبوسائل التواصل الاجتماعي وسيلة جوهرية في مسألة بناء علاقات اجتماعية بالنسبة للشباب في أبو ظبي، بغضّ النظر عن جنسيتهم، لكن بطرق متفاوتة تبعاً للمستوى الاجتماعي.

ويندرج حمل هاتف قادر على الاتصال بالإنترنت ضمن إطار منطق التحرر، وهو يوفّر فضاء آمناً بحيث لا تخضع المحادثات والصور التي يتم تبادلها عن طريق

المراسـلات اللحظية لسلطة أو لمراقبة الأسـرة، كما هي الحال بالنسبة للمكالمات الهاتفية العادية على سبيل المثال.

والهاتف كالسيارة، شيء شـخصي ويمكن جعل استخدامه فردياً، فالموسيقى والملصقـات والأجهزة الأخرى هي مؤشـرات علـى الذوق والمرجعيـة الثقافية لصاحبها.

تمتد في مقاهي **الكافي شوپ** معايير توطيد العلاقات الاجتماعية أثناء التواصل، حيث يمكن لمثالينا أن يشـكّلا المحورين التاليين، فمن ناحية نلاحظ وجود محاولة لخلق جو أسري ومن ناحية أخرى نلاحظ السعي للتخفّي. تعرف نوال وسمير وبقية الأصدقاء جميع العاملين في مقهى **تشي تشي** حيث يمضون أكثر وقتهم، وهم ينتمون للجنسية ذاتها، فهم سـوريون ولبنانيون ويُدعون عادة بأسـمائهم ويجلسون أحياناً إلـى طاولة واحدة لتجاذب أطراف الحديث، ولهم ذات الطريقة في شـغل المكان. فـإن كانوا يضعون أغراضهم حـول الطاولة ويذهبون ويأتون باسـتمرار في المبنى ويخرجون لدقائق للتحـدث في الخارج في مجموعات صغيـرة، أو يبدّلون أماكن تموضع الطاولات ليجلسوا بشكل مريح أكثر بالنسبة لهم. وسواء أكان المقهى عاماً أم مغلقـاً فإنه يوفّر جوّا مـن الألفة خارج حدود المنزل، وحتـى وإن كانوا يتمتّعون بالاستقلال المادي يظل من الصعب بالنسبة لهؤلاء الشبان أن يتركوا منازل عائلاتهم بسـبب العوائق المرتبطة بإيجاد سـكن في أبو ظبي، فالغـرف الصغيرة أو ما يعرف **بالأستوديو** والشقق نادرة والإيجار مرتفع جدًّا.

بالنسـبة إلى زينب وإلى بقيـة الطالبات الإماراتيات الأخريـات يمر جو الألفة والصداقة عبر التخفّي والتستر. فاحتمال مصادفة أحد أفراد العائلة التي تتجاوز حدود الأب والأم والأخوة يعرّض سـمعة الفتاة إلى خطر التشـويه، وقد يمتد ذلك ليطال سـمعة أهلها. وتقول لي فتاة أخرى تدعى شـمّا: «تعرف عائلتي أني لا أقوم بشـيء سـيّئ، ومع ذلك فإن أخذ الحيطة والحذر يبقى أمراً ضرورياً». وهنا نلاحظ التناقض الموجود بين العائلة المكوّنة من الأب والأم والأخوة وعلاقة الثقة التي تنشـأ معهم وبين العائلة بمعناها الكبير، والـذي يطلق غالباً نيّات وأحكام قد لا تمتّ إلى الواقع بصلـة. يعزز أخذُ الحيطة مثلاً بناء علاقات أسـرية مقارنـة بالخروج مع الأصدقاء. وتقول شـمّا: «هناك حالات اسـتثنائية؛ إن كنت ترتاد تلك الأماكن العامة لهدف ما

مصطحباً معك مجموعة من الأشخاص، خمسة أشخاص على سبيل المثال... ومن بينهم أمك أو أختك الكبرى فهذا أمر جيد، وعندها سيظن الجميع أنك لم تذهب إلى هناك بغرض التسلية أو للقيام بأمر سيء». وهذا ما يبرر خروج الفتيات غالباً برفقة أخواتهن أو واحدة من أقربائهنّ، مع احتمال جلوس الأخوات الأصغر إلى طاولة منفردة لإتاحة المجال أمام الأخوات الأكبر للتحدث بحرية أكبر، وهكذا يمكن للصديقات أن ينضممن إليهن بهدوء.

وفي المقابل، عندما تنتهك طريقة الحياة والعلاقات الاجتماعية هذه المعايير وتسيء إلى السمعة، يتمثّل حينئذ أخذ الحيطة في السعي إلى التستر والتخفي، سواء أكان ذلك على صعيد الثياب والحجاب الذي يغطي تقريباً ملامح الوجه، أم باختيار المكان تبعا لإمكانية مصادفة أحد الأقرباء. في ما يخصّ العلاقات العاطفية، ينبغي التذكير أن العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج غير شرعية في الإمارات، ومن المحتمل جدّاً أن يلتقي شاب وفتاة في مدينة أخرى كمدينة دبي الواقعة على مسافة تبعد ساعة ونصف الساعة تقريباً لاحتساء فنجان من القهوة، أو لتناول العشاء بعيداً من أماكن يمكن فيها مصادفة أحد الأقرباء، ثم يعود كل منهما بمفرده مستقلاً سيارة غير التي يستقلها الآخر. وتستوجب الضرورة النسبية للتخفّي مجموعةً من وسائل تغيير الحركات المعتادة للسلوك في الأماكن العامة، فيسمح اصطحاب هاتف جوال مزود بخاصية البلوتوث إرسال رسائل إلى هواتف محمولة أخرى تقع ضمن محيط محدّد من دون الحاجة إلى معرفة الرقم، بل يكفي رؤية الاسم المستعار الذي يختاره صاحب الجهاز. وقد لاقى هذا الأمر رواجا في شبه الجزيرة العربية، ابتداء من منتصف العقد الأول من الألفية الثالثة، فقد أتاحت تلك الخاصيّة التواصل مع أفراد من الجنس الآخر من دون المساس بقواعد الحياء. وتمثّل هذه الأماكن التي توفّر جواً من الألفة والانتماء الواحد وهي أماكن عامة في آن معاً المكان المثالي لهذا النوع من التفاعل الذي غالبا ما يحدث بين مجموعة من الأصدقاء. واليوم، حلت رسائل «BBM pin» وهي مراسلات لحظية خاصة بهواتف البلاك بيري محل الرسائل التي تُنقل عن طريق رقم الهاتف. فهذه الميزة تبقي الاسم مغفلاً، وهي أكثر موثوقية، وما من ضرورة لمعرفة اسم، أو رقم هاتف الطرف الآخر من المحادثة، كما أنها عملت على تسهيل الدخول إلى التواصل، كما تتيح الخروج من المحادثة بسهولة، يمكن أن تسبق هذه المحادثات اللقاءات أو قد لا تهدف لشيء.

لمقاهي **الكافي شوپ** سمات خاصّة تتلخص بارتفاع الأسعار مقارنة بأسعار المقاهي والمطاعم الموجودة في الشوارع، ولا يرتاد هذه الأماكن سوى جزء من سكان أبو ظبي يعرّفون عن أنفسهم بعبارات كالطبقة الاجتماعية وجنسيتهم.

يختلف التركيب السكاني لعاصمة دولة الإمارات عن بقية مدن الخليج العربي. فبسبب الموجات الكبيرة من العمال المهاجرين الوافدين بعد اكتشاف النفط خلال الستينيات لم يعد يمثّل المواطنون سوى ما يتراوح بين 12% و20% من مجموع المقيمين، والبقيّة مشكّلة بمعظمها من مهاجرين من جنوب آسيا، ومغتربين عرب وغربيين، ولكن بنسبة أقل. تغطّي هذه الطبقات التدرج الاجتماعي القائم على الجنسية والمنعكس على مستويات الأجور في كل من المؤسسات العامة والخاصة. إلّا أن هذه الفروق تترك تنوعاً متقلباً تبعاً لمدة المكوث وللطبقة الاجتماعية والمهنية وللعمر والوضع العائلي، إلخ. أصبحت بعض الدول اليوم، كالهند مثلاً، التي كانت المصدر الرئيس للعمال غير المؤهلين والموظفين أصحاب العقود الموقتة في مجال البناء، مصدراً لإرسال أشخاص ينتمون إلى الطبقتين المتوسطة والغنية ممن يأتون رفقة عائلاتهم. وإن كان هذا التقدّم الاجتماعي قد حوّل **الكافي شوپ** إلى أماكن عامة، تظل هذه الأماكن غير متاحة لبعض المجموعات، بخاصّة العمال المهاجرين الفقراء، والذين يأتون في معظمهم من شبه القارة الهندية. وإن كان هؤلاء هم من فئة الشباب أيضاً وأعمارهم متماثلة مع أعمار الشباب الذين نتحدّث عنهم، إلّا أنهم لا يملكون مستوى العوائد ذاته، ولا إمكانية الذهاب إلى أماكن كمراكز التسوق والفنادق ليكون ارتياد هذه المقاهي متاحاً لهم. ومن خلال الأجواء التي توفّرها مقاهي **الكافي شوپ** لا تقتصر المغريات فيها على الأسعار وحسب، بل على موقعها في المدينة، وهي تفرض بذلك حواجز اجتماعية ترتبط بالانطباع المتعلّق بالأمن والهدوء النسبي ما يحقق النجاح لهذه المقاهي. إن كانت زينب وشمّا وبقية الطالبات ينتهكن القواعد الأسرية فيعود ذلك إلى أنهن يعتبرن مقهى **ستارباكس** مكاناً محترماً بما فيه الكفاية لعدم تلطيخ سمعتهن. ويضيف الحضور الساحق للشباب إلى شعور الانتماء الواحد بُعداً متصلاً بالجيل. وأخيراً، بالرغم من أن أشخاصاً ممن يرتادون المقاهي ينتمون إلى كلا الجنسين إلّا أن وجود الموظفين والزبائن الآخرين كفيل

بإبقاء الوضع تحت السيطرة من الناحية الاجتماعية للحؤول دون أي تقارب جسدي قد يحصل.

يجعل هذا الشعور بالانتماء الواحد بين الشاب والفتاة، والمتشابه من الوجهة الاجتماعية، من **الكافي شوپ** مكاناً محترماً بشكل نسبي بالرغم من حدوث بعض التجاوزات. ويلعب الطابع العالمي لهذه المقاهي دوراً مهماً من ناحية انجذاب الشباب إليها؛ فمن جهة، هي تمثّل صفة ترافق الجيل فالزبائن فيها يطلبون ما يريدون بالإنكليزية بدلاً من العربية وحتى الطعام يكون عالمياً وموحداً بما في ذلك الأطباق المشهورة في العالم العربي. وتفاخر بعض لافتات المحلات بعرض ذات الخدمات والأطعمة على زبائنها في كل من لندن ودبي وسنغافورة. من جهة أخرى فإن اللغة المتداولة بين الشباب هي موضوع نزاع على كل من الصعيدين القومي والعائلي، فاللغة الإنكليزية هي اللغة المكتسبة، والمناهج الدراسية في الإمارات من المدرسة حتى الجامعة تضع جميع الدروس بالإنكليزية، باستثناء دروس اللغة والحضارة العربية ودروس الديانة التي تدرّس باللغة العربية الفصحى، بينما يشتكي الأهل دوماً من عدم تمكن الشبان من التحدث باللغة العربية بشكل جيد، وهذا الأمر يحدث بما أن هذا البلد يجمع طيفاً واسعاً من شعوب الشرق الأوسط، ولهذه الشعوب نزعة إلى التفريق بين العربية المحكية من قبل كل شعب، كاللبنانية والمصرية وبين اللغة التي يستخدمونها للتحدث مع أقرانهم الذين يستخدمون شيئاً من العربية الفصحى، لكنها تسعى إلى محو المصطلحات المنتشرة على مستوى مناطقي ليتمكن الجميع من فهم ما يُقال.

وتسمح السمة العالمية لهذه المقاهي بتجاوز المناطق وبالتحرر عبر تأكيد الاندماج ضمن أطر جمعية أكثر شمولية. ولأن زينب وصديقاتها يعرفن أجواء هذه الأماكن فهن يشعرن بالراحة في **الكافي شوپ**، حتى وإن كان الأهل ينظرون إلى ذلك بعدم الرضى. وتقوم زينب بتنسيق ذهابها إلى **الكافي شوپ** واختيار دروسها. عندما التقيتها في مقهى **ستارباكس** كانت قد أنهت تواً فترة تدريبية في مؤسسة حكومية، وفرضت نفسها كمهندسة، ورفضت الجلوس مع مديرات المكاتب وهن الوحيدات الموظفات من الإناث خلال تناول وجبة طعام مشتركة، بالرغم من أن ذلك قد أدى إلى جلوسها وحيدة إلى الطاولة.

يبدو هذا البعد **الانعتاقي** أكثر وضوحاً عند المجموعة الثانية التي يتم التحدث عليها في هذا النص. وُلِد كل من نوال وسمير ومريم والبقية ونشأوا ودرسوا في أبو ظبي، حالهم حال الكثير من أبناء جيلهم، لكن لا يمكنهم الحصول على الجنسية الإماراتية في وضعهم الراهن؛ فإن كان سمير ونوال يكملان مرحلة الدراسات العليا فذلك بهدف الاحتفاظ بتأشيرة الطالب قبل كل شيء، بانتظار إيجاد عمل لكي لا يعودا إلى البلد الأم الذي لا يعرفان عنه الكثير. «أحب أبو ظبي وإن فُرضت عليّ المغادرة سأموت»، هذا ما قالته لي نوال بعد أن تكلّمنا قليلاً عن الرحلة التي قامت بها عائلتها إلى لبنان. وفي هذا السياق يمكن فهم ارتياد **الكافي شوپ** على أنه وسيلة للاندماج في المدينة ببعدها العام، وهذا ما يسمح لهؤلاء الشبان بتجميع مشاربهم وانتماءاتهم المتعدّدة.

ويوفّر **الكافي شوپ** من خلال طابعه الحديث وجود ممارسات جديدة في إقامة علاقات اجتماعية، ويعكس ذلك المكان التجاذب بين الضغوط الموجودة والإستراتيجيات الفردية والجماعية المتبعة من قبل هؤلاء الشبان بغرض الالتفاف عليها، كما أنه يعيد تحديد العلاقات بين الناس ومراجعهم الإثنية والوطنية والدولية، وتشكّل السلوكات الظاهرة كُلاً يبدو لأجلها العمر واللغة، وبخاصة مدة البقاء في البلد، عوامل إدماج أكثر قوة مما يشكله توزيع السكان بين مواطنين وأجانب كعامل تمييز. وفي هذا المعنى، يندرج ارتياد **الكافي شوپ** في نوع من الحياة المدنية الخاصة بالأجيال الشابة في منطقة الخليج.

لكن يظلّ **الكافي شوپ** من الناحية الاجتماعية مكاناً حصرياً، وتساهم الدرجة المحتملة للّعب بالمعايير، بالمقابل، في تعزيزها. وهكذا، يبدو في حالات الزواج الاختلاف بين الجنسين والفرق الناشئ بسبب اختلاف الجنسية، وهذا الأمر يحتل الأولوية حتى الآن. لا يزال الزواج المختلط بمعنى الزواج بين الأجانب والإماراتيين خارج إطار المنطقة بالنسبة للمغتربين العرب نادراً، وغالباً لا تحبّذ العائلة هذا الأمر. بالنسبة إلى المواطنين الإماراتيين، تشجّع الدولة التزواج الداخلي وتقدم مساعدات مالية للزوجين اللذين يحملان الجنسية الإماراتية. أما إذا تزوجت إماراتية بغير إماراتي فلم تكتسب حق إعطاء الجنسية الإماراتية لأولادها إلّا منذ شهر كانون الأول 2011. ويستوجب هذا النوع من الزواج غالباً حدوث قطيعة مع

الأهل، ولكــن حتى تطور القانون حول هذا الموضوع يتــرك مجالاً للافتراض أن السيرورات المذكورة هنا ليســت عديمة التأثير في المجتمع؛ هذه الطرق في إقامة علاقات اجتماعية تتناســب ولحظة معيّنة بالنســبة إلى حياة هذا الشــباب الراشد، بمقدار ما تتناسب وتحوّلات المجتمع الإماراتي.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Linda HERRERA et Asef BAYAT (dir.), Being Young and Muslim.

New Cultural Politics in the Global South and North, Oxford University Press, New York, 2010.

Anouk DE KONING, Global Dreams. Class, Gender, and Public Space in Cosmopolitan Cairo, American University in Cairo Press, Le Caire, 2009.

Gaëlle GILLOT, « Faire sans le dire. Les rencontres amoureuses au Caire », Géographie et culture, n° 54, 2005, p. 31-52.

رابعاً

من المسلسل التلفزيوني إلى سلسلة الويب

النشء العربي تغيِّر شكل الصياغة

إيف غونزاليس كيخانو

بعد نصف قرن من السيطرة التامة على النشاطات الثقافية لمعظم السكان، فإن «الشاشة الصغيرة» في طور فقدان حضورها غير المنازع في العالم العربي بسبب تنامي قوة منافستها الجديدة؛ ألا وهي شاشات الحاسوب أو الهاتف الذكي. وإن كان التلفزيون قد خسر جزءاً كبيراً من جمهوره فإن سبب ذلك يعود بشكل أساسي إلى أن الفئات العمرية الأصغر سنّاً قد تحوّلت عنه إلى الأنماط الأخرى من استهلاك الصورة السمعبصرية، التي صارت تقدّمها لهم شبكة الإنترنت. فمن المغرب إلى المملكة العربية السعودية، تُظهر الدراسات حول الاستهلاك والنشاطات الثقافية، وبلا شك، أن القنوات الفضائية تبقى وسيلة الترفيه الرئيسة بالنسبة إلى معظم السكان، ولكنها تُظهر أيضاً أن الشبكة العنكبوتية، باستخداماتها المتعدّدة وإمكاناتها اللامتناهية، أصبحت وسيلة الترفيه الأولى بالنسبة إلى الشبّان.

بمتابعة الشبكات الاجتماعية لخطى ثورة **الويب 2.0**، نحو العام 2005، التي سرّعت نمو الإنترنت العربي أضعافاً مضاعفة، والتي يجب ألّا ننسى أنها في الأصل كل شيء باستثناء كونها وسائل سياسية، فهي شكلت نقطة تحوّلٍ أخرى في العادات الثقافية للمنطقة. فقد كان هناك عصر المسلسلات التلفزيونية، التي اتخذت طابع طقس شبه ديني، لشدة ما ارتبط استهلاكها بالإيقاع الاجتماعي لشهر رمضان، حيث، بعد الإفطار، تمتدّ السهرات مع العائلة، أو بين الجيران، وتشاهد فيها، ويعلّق خلالها، على مسلسلات تلفزيونية تمّ إعدادها قبل فترة طويلة لهذه المناسبة التي تصل فيها نسبة المشاهدة إلى ذروتها. وها هو عصر سلسلة **الويب** قد حلّ.

نجاح مسلسل شنكبوت المذهل

بعد أن أتخم الشـــباب العـــرب بالقنوات الفضائية و«الفيديـــو كليب»، تحوّلوا، وخصوصاً أبناء الطبقة الوســطى الحضرية، بشــكل متزايد إلى الإنترنت، ليتحرّروا من الأجيال السابقة التي كبرت وهي تتشارك ضمن محيط الأسرة رؤية المسلسلات التلفزيونية ذاتها التي يُعرض أشــهرها في أنحاء المنطقة كلها، فهجر «الجيل العربي الشاب- جِيلِ وَايْ» الشاشات المنزلية حتى الفائقة التطور تقنياً (هاي تك)، للوصول، كما يرغب وفقــاً لإيقاعه الخاص تبعاً لما يلبي خياراتــه الخاصة، إلى برامجها هي، استناداً إلى الشبكات الاجتماعية والتطبيقات الرحالة التي صارت تطبع حياته اليومية.

ثمة ثورة ثقافية صغيرة تجسّــدت إلى حد كبير في نجاح مسلســل «شــنكبوت» (*Shankaboot*) المذهل، أول مسلســل عربي بُث حصرياً علــى الإنترنت في العام 2010. وببلــوغ ذرى تصل إلى أكثر من 3000 زائر في اليوم، معظمهم من لبنان حيث جرت حوادثه، وكذلك زوار من دول شرق أوسطية أخرى، فإن ما تسجّله الإحصاءات بلغ عدد مشــاهَداته على اليوتيوب أكثر من 000 600 مشــاهَدة، في حين أن صفحة المسلســل على فيســبوك ضمت ما يفوق 000 40 عضو. وقد تُوِّج نجاحه بالحصول على جائــزة «إيمي» (Emmy) المرموقة (كانت الســابقة العربية الوحيدة مسلســل **الاجتيــاح** وهو إنتاج أردني نــال جائزة في العام 2008). والعنــوان – عبارة عن لقية بشكل كلمة مركبة – هو في حد ذاته شيء غير موجود في القاموس فكلمة «شنكبوت» نتجت من التحام لفظين متداولين في العربية للدلالة على **الويب**: شــبكة وعنكبوت. والحالة هذه، فهو الاســم الذي يطلقه سليمان، البطل الرئيس للسلسلة، على دراجته النارية الخفيفة/ سكوتر. وســليمان شاب في سن المراهقة – عمره خمسة عشر عاماً على الرغم من ادعائه أنه في سن العشــرين. وقد ترك المدرسة وبدأ يكسب رزقه من خلال تقديم كل ما قد يحتاجه أهل الحيّ، بدءاً من الجولات لحساب السيدة العجوز القاطنة في الطابق العلوي، وصولاً إلى قطع الغيار اللازمة لورشة الميكانيك عند زاوية الشــارع، مروراً بالزهور والهدايا التي ترافق اللحظات الســعيدة في حياة هذا وذاك. وضمــن حلقات قصيرة جدّاً لا تتجاوز بضع دقائــق (مدة موجزة للتكيّف مع قدرات اتصالات الإنترنت في لبنان وكذلك مع نشاطات التصفّح للشباب المستخدمين)، فإن هذه اللقاءات ذريعة لمعالجة مواضيع نادراً مــا يتناولها الإنتاج التلفزيوني التقليدي:

المخدرات، والطائفية، والدعارة، والجنس، وحالـة العمال المهاجرين والخادمات الأجنبيـات على وجه الخصوص، والواقع الاجتماعي لمجتمع يهيمن عليه السـباق إلى المال والشهرة. تلك هي مواضيع مأخوذة من التجربة اللبنانية، ولكننا نجدها بهذا القدر أو ذاك في كثير من مجتمعات المنطقة. وقد تعرّف الشـباب العرب إلى نفسـه فيها، لا سـيما أن منتجي مسلسل **شنكبوت** تجنّبوا بعناية أي موعظة يسدونها في هذه المسـائل، التي غالباً ما يحذفها الإعلام السائد، وهي بدلاً من ذلك تستحضر انطلاقاً من وجهة نظر شـباب اليوم، مع طرح مشكلاتهم الخاصة واستعادة رموزهم الثقافية، بدءاً بلغتهم.

بطوطة فيلم، الشـركة التي ترأسـها المنتجة كاتيا صالح، التي عملت لمصلحة القنـاة الرابعة في المملكة المتحدة، بلا شـك لم تخترع مفهـوم دراما **الويب** لكنها عرفت إعطاءها هُوِية محلّية، معتمدة بشـكل خاص على فريق من كتاب السـيناريو الشـباب مثل باسـم بريش، الذين لم يترددوا في إجراء تحقيق ميداني حقيقي، على سـبيل المثال من خلال اللقاء مع الجهات الفاعلة الحقيقية في أعمال مختلفة، والتي كانوا يستوحونها في كتاباتهم. وعلاوة على ذلك، **شنكبوت** أكثر من مجرد مسلسل: فالموقع الذي يمكن مشاهدة الحلقات عليه (بالإضافة إلى **فيسبوك** و**اليوتيوب**، التي أكملها لاحقـاً **تويتر**)، صمّم لخلق أكبر تفاعل ممكن مع الزوار. حيث تتم مناقشـة المواضيـع المثـارة في الحلقات، وحتـى التدخل في بعض جوانـب القصة، على سـبيل المثال من خلال التصويـت على نهاية تُركت طواعية مفتوحة في السـيناريو الأصلي، أو «بتصحيح» ما يقترحه كتّاب السلسـلة. هناك أيضـاً عروض في الأبنية المدرسية وكذلك في المهرجانات أو الأنشطة الموجهة إلى الشباب المحلّي. وبعيداً من حدود لبنان، تسـعى ورش عمل إلى نشر «روحية شـنكبوت» في المنطقة (ثلث الـزوار، ومعظمهم من الفئة العمرية 25-15 سـنة، هم من الـدول المجاورة، مثل الأردن ومصر والمملكة العربية السعودية). وعلى الموقع، ابتُكر قسم «شنكاكتيف» « shankactive » كنموذج يُحتذى حيث تسـتطيع مواهب الغد الشـابة عرض أول إنتاجاتهم بشكل لقطات قصيرة مصوّرة باستخدام الهواتف النقالة...

أصبح ذلك ممكناً بفضل التمويل المقدّم مــن قبل الصندوق الإنمائي العالمي التابع لـ«بي بي ســي» وبعض الرعاة التجاريين، وعلى رأســهم حتماً شــركة نوكيا الفنلندية لصناعة الهواتف المحمولة، وأول سلســلة عربية على شــبكة الإنترنت لم تكن في الحقيقة مشــروعاً تجارياً. بل على العكس، فإن الهدف الأول هو استخدام عالم الاتصالات الحديثة لتعزيز الحوار العام بين الشــباب حــول قضايا مجتمعية. فقد ابتُكر **شــنكبوت** منذ البداية لاســتقطاب موارد حوارية محضة على الشــبكات الاجتماعية الرقمية، وليس فقط وفق هيكل مونولوج القناة التلفزيونية. وطرح نفســه لمساعدة الفئة العمرية ما بين 25-15 ســنة للخروج من «سباتهم الرقمي» من خلال تقديمه لهم شيئاً آخر غير المسلسلات الغثة المطبوعة بختم تركيا أو أميركا الجنوبية.

مهمة أنجزت بالكامل شــهدها دوي السلســلة والحوادث التي يعيشها العالم العربي. بالتأكيد **شــنكبوت** لم يَنشد شيئاً سوى التســلية، وبذكاء، ولكنه، مع ذلك، من الصعب عدم الربط بين عالم أول سلسلة عربية على الإنترنت والانتفاضات التي هزت العالم العربي بعد أقل من ســنة على بث الحلقات الأولى. مع مراعاة تســاوي الحالات، فإن الشــباب العرب، في كلتا الحالتين، يملأ الشاشــة، من خلال قنوات الشــبكات الاجتماعية المتعدّدة، بمظاهر مطالبة سياسية لم يكن يعرفها ولا معترف له بها. وإذا كانت النصوص الأدبية العربية الفتية لم تندرج مباشرة في سياق الخطاب السياســي، بالمعنى التقليدي للكلمة، فمن الســهل أن نتصور، فــي ما وراء المعنى الأولي للطرفة، أصداء تساؤل يفتح عيون الشرائح الأينع والأنشط من حركات التعبئة الشعبية. تجدر الإشارة إلى سلسلة لافتة للنظر، من بين أمثلة عدة أخرى، أُنجزت في نطاق ورشة عمل نظّمتها شركة «بطوطة فيلم» خصّت بها رواد الإنترنت وجنّدوا من خــلال موقعها على الإنترنت: هذه القصة القصيرة التي لا تتجاوز مدتها بضع دقائق، والتي صوِّرت باســتخدام جهاز نوكيا موديل N8 كما هو موضح في التقديم، والتي نشرت في أيار (مايو) 2011 تحت عنوان «شنكاكتيف» «shankactive» على الموقع الإلكتروني للسلســلة، تحكي ترحال صبي ســوري يتجوّل عبر البلاد «بحثاً عن قبر بأرخص ما يمكن». وقد مثّلت سلسلة الشهود العاديين، وبالتناوب مع لقطات سريعة لمشــاهد تدور في شــوارع البلاد، نذيراً، على جانب خاص من التبصّر، لسلسلة من

تسجيلات الفيديو المؤثّرة التي نشرت لاحقاً، بعد بضعة أشهر، بل بضعة أسابيع، على الإنترنت من وسائل الإعلام الاجتماعية للمعارضة.

بالرغم من النجاح الكبير، سواء في الأوساط المهنية الدولية، أم وسط الجمهور المحلي، تأخّر تنفيذ المشاريع التي في طريقها لإنتاج موسم سادس، والتي يمكن أن يكون بينها توسيع آفاق جديدة أمام **شنكبوت**. وقد بُثّت أخيراً، مسلسلات جديدة على شبكة الإنترنت مثل «فساتين» (ملتقى مسارات ثلاث شابات لبنانيات)، أو «ممنوع» (حول قضايا الرقابة)، تظهر أن كوة المسلسلات على شبكة الإنترنت لا تزال ضيّقة جدّاً في العالم العربي لتشكّل سوقاً من شأنه جذب المستثمرين. أمّا الموزعون، فكانوا لا يزالون يفضلون المراهنة على المسلسلات التقليدية، بما في ذلك المنتجات الأجنبية التي تُدبلج بسرعة إلى اللغة العربية بأسعار عصية على كل منافسة. وبالرغم من نجاحه – أو بتحديد أدق بسبب ذلك، فقد أخافت جرأة **شنكبوت** وأسلوبه المتحرر أولئك القادرين على توفير الدعم المالي لهذا النوع من المشاريع، محلياً (وفي دول الخليج على وجه الخصوص). ومن المفارقات، أن مغامرة **شنكبوت** العربية، وربما في نهاية المطاف كان لها الحظ الأوفر بأن تحظى بتجربة التمديد عن طريق تدويلها. فبين الخطط المستقبلية، تخيّل الفريق المحيط بالمخرجة اللبنانية في الواقع تتمة نرى فيها سليمان يطوف العالم، وربما أيضاً على دراجته السكوتر يقابل شباناً آخرين (لا سيما من أبناء أولئك اللبنانيين المهاجرين النائين في أميركا اللاتينية). إنها طريقة لتقوية صدى صوت الشباب العرب استطعنا اكتشافها على الشبكات الاجتماعية وفي الشارع منذ انطلاقة الانتفاضات في العام 2011.

لمعرفة المزيد POUR EN SAVOIR PLUS

موقع السلسلة:

<www.shankaboot.com> ; et sa page

Facebook : <www.facebook.com/shankaboot>.

صفحة شنكبوت في موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية:

<en.wikipedia.org /wiki /Shankaboot>.

خامساً

فتيات البوية

انقلاب في معايير نوع الجنس
في المملكة العربية السعودية

إيميلي لو رونار

> يُمنع منعاً باتّاً وضع سلاسل تتدلّى منها زخارف ورسوم وأشياء، منافية لما درجت عليه الأمور كالجماجم، أو العبارات البذيئة، أو صور لشخصيات، كما يُمنع ثَقب الأعضاء ووضع الحلق والدبابيس في أجزاء غير اعتيادية كالذقن والفم، أو أعلى الأذنين، أو قرب الحاجبين، إلخ.

كان هذا توجيه «إدارة المتابعة» عام 2008، وقد نُشر على جدران الحرم الجامعي المخصص للإناث في جامعة الملك سعود بالرياض[1]، وهو يستهدف أنواعاً متنوعة من «الأنماط – "ستايل"» بدأت تنتشر في الحرم الجامعي، لا سيما «القوطية» و«**الإيمو**»، أو العاطفيين. وقد ارتبطت هذه الظاهرة بتيار موسيقي تميّز بارتداء ملابس قاتمة والتبرج بمكياج قاتم، وبفتيات «**البوية**». مع ذلك قامت فتيات عديدة بمخالفة هذا الإعلان. جاء المصطلح الجديد «**البوية**» من الكلمة الإنكليزية **بوي** وأضيف إليها تاء (ة) التأنيث باللغة العربية. في عدد من دول شبه جزيرة العرب، لا سيما السعودية والإمارات والكويت، توصف «**بالبوية**» كل فتاة ترتدي ملابس مخصصة للذكور، أي تلك التي تخفي الشكل الأنثوي للفتاة، لكنها في الوقت نفسه ليست ملابس إسلامية؛

---

(1) أوجه شكري إلى شارلوت بريور وألكساندر جونيه لإعادة قراءتها لمقالتي ولاقتراحاتها. وهما بطبيعة الحال غير مسؤولين عما تضمنه من أفكار التي أسأل عنها وحدي. وتجدر الإشارة إلى هذا الفصل قد اختزل في إطار نقله إلى العربية.

فإن كانت الفتيات تتجنّبن ارتداء الملابس الضيّقة فهنّ يستبدلن تلك الثياب بقمصان الفتيـــان وبقمصان لاعبي كرة القــدم، أو بالملابس الفضفاضة الأخـــرى، ويرتدينَ أحياناً مشـــدّاً مطاطيّاً لإخفاء الصدر وتغطيتـــه، وتختلف هذه الملابس عن تلك التي ترتديها النساء للتستر بطريقة «إســلامية»، والتي تهدف إلى إخفاء المفاتن الجسدية للمرأة من دون أن تسبّب الشـــك من حيث الجنس. وللفتيات اللاتي يقدّمن أنفسهن أو يُشـــار إليهن على أنهن مـــن **البوية** صفات محددة كقِصَر الشـــعر والثقوب الواقعة أعلى الأذن، أو في قوس الحاجب، والبعض منهن يضع عطوراً مخصصة للشـــبان، وقســـم آخر يسمي نفســـه بأســـماء مخصصة للذكور. الفتيات اللاتي تحدثت معهن قدّمن أنفسهن بأسمائهن وجنســـهنّ من الزاوية الاجتماعية (إناث)، لكن وعند نهاية الحديث ومن دون أن أطرح عليهن الســـؤال كُنّ يعرّفن عن أنفسهن بأنهن من **البوية**. ولأجل هذه الهُوِية، أو هذه الصفة أُنشئت منتديات على الإنترنت وصفحات مفتوحة ومجموعات خاصة على موقع التواصل الاجتماعي **فيسبوك**، بما يســـمح لفتيات **البوية** بالتواصل وبتبادل الشـــهادات والصور ومقاطع الفيديـــو وإلى ما هنالك. وإن تطرّقـــت بعض مقالات الصحف والحوارات التلفزيونيـــة على الأقنية الخليجية إلى الإشارة إلى هذا «النمط أو **الستايل**» بمصطلح «**الاسترجال**»، وتربطه غالباً بالعلاقات العاطفية بين الفتيات، إلّا أن الشباب الســـعودي يصفه عموماً بـ «**الستايل**»؛ هذه هي الكلمة الإنكليزية التي يستخدمونها ولكن بلهجة سعودية، وتفسّر هذه الظاهرة أيضاً على أنها «**موضة**»، أو أنها تدل على ثقافة فرعية.

أثناء إجراء تحقيق اجتماعي موسّـــع أكثر بين الأعوام 2005 و2009 حول ارتياد الفتيات الســـعوديات للأماكـــن العامة في الرياض، تمكّنت مـــن الذهاب إلى الحرم الجامعـــي المخصّص للفتيات، وبما أن الرجال ممنوعون من الدخول، فالطالبات لا يرتدين الحجاب ولا **العباية** وهو رداء أسود طويل، كما يفعلن في الأماكن المختلطة، حيـــث ينبغي ارتداء التنورة الطويلة، أما البنطال فهـــو ممنوع؛ إنها جامعة عامة أي إن الدراسة فيها مجانية. وتكاد تكون جنسية جميع الطالبات هناك سعودية، لكن تختلف المشارب الاجتماعية لكل واحدة منهنّ، ويشكّل الحرم الجامعي مجالاً حاضناً لنمو بيئة اجتماعية وهو أكثـــر مكان تتواجد فيه الطالبات. فهنّ يشـــكّلن في ذلك المكان «عصابات»، أو تجمعات من غير السهل رؤيتها في مكان آخر بسبب وجود صعوبات تتعلّق بتنقّل المرأة في المدينة.

يحمل نجاح فتيــات **البوية** بين العامــة من الناس والتفســيرات المرتبطة بهذه الظاهرة، لا سيما من حيث «**الستايل**» معاني تتجسّد في الصراعات والنقاشات حول الجنس اللطيف، والتي تدور داخل الأماكن التي يرتادها الشــباب السعودي من كِلا الجنســين. وانطلاقاً من الملاحظة الإنتروبولوجية للحرم الجامعي ومن النقاشــات التي دارت مع الطالبات قمت بتحليل المعاني المرتبطة بهذا «**الستايل**» ضمن السياق الســعودي، والطريقة التي تم تجســيده من خلالها عبر تينك الفتيات وغيرهن ممن يتبنّينه. في واقع الأمر، إن كان «**الستايل**» المتجاوز لنوع الجنس ينتشر على الصعيدين الداخلــي والعالمي ويجتاز القوميات، فهو يواجه أيضــاً رهانات ومعاني خاصة في السياق الذي تتم دراسته.

وبعيــداً من ظاهرة **البوية**، يبدو من المهم تحليــل الثقافات الفرعية التي غالباً ما قامت الأعمال الأكاديمية بتضخيم لا منظوريتها الاجتماعية في عدد من الســياقات. والكثير مما نُشر حول المجتمعات العربية كان بمثابة عموميات حول مسألة «الشباب»، كما لو كانت تلك الكلمة تعني «الشبان الذكور» فقط، فقد كانوا يوصفون بالخطرين، والإســلاميين بســبب البطالة، أو كمتمرّدين بينما يُنظر إلى «النساء» ككل متجانس. ويتم إغفال العمر والطبقة الاجتماعية والقناعات، كما أنها تعاني من الكبت ومعرّضة للخطر. لقد جاء الوقت للتخلّص من هذه التقسيمات، وخيارات الفتيات السعوديات متعدّدة ومتشعّبة ولا تتناسب بالضرورة مع الصور النمطية الأكثر انتشاراً.

رفض المعايير السائدة للأنوثة

ليس جديداً، أثناء تقديم فتيات لأنفسهن، أن يصفن أنفسهن بصفات تقتصر على الذكور بالرغم من تصنيفهن اجتماعياً على أنهن من الإناث، كلمة **البوية** كلمة حديثة حالها حال كلمة «**الســتايل**» التي تشير إليها، إضافة إلى التطابق الثانوي لهذه المفردة «كظاهرة اجتماعية» في وسائل الإعلام، ومع أن مصطلح «**ستايل**» **البوية** كان هامشياً بداية الألفية الجديدة[1]، إلّا أنه أصبح منتشراً على نطاق واسع في العام 2008 وصار من الممكن رؤيته في الحرم الجامعي.

---

(1) هكذا وصفت الحالة في كتاب **بنات الرياض** المنشــور عام 2005 ولاقى انتشــاراً واسعاً، حيث يروى بأسلوب الرسائل الإلكترونية (الوهمية) موجهة إلى قائمة من المرسل إليهم المجهولي الهُوية، محن أربع شــابات سعوديات (الدراســة، الحياة اليومية، الصداقات، النزاعات العائلية، الدخول إلى الحياة المهنية، الزواج، والطلاق، إلخ).

عندما بدأت مناقشة موضوع **البوية** مع الفتيات قام العديد منهن بالحديث على مسلسل أمريكي متلفز يُدعى **ذي أل وورد** *The L-word*، ويمكن مشاهدته أيضاً عبر شبكة الإنترنت مع ترجمة إلى اللغة العربية تظهر أسفل الشاشة، بدأ عرض هذا المسلسل في العام 2004، وهو يتحدّث عن محن السحاقيات في لوس أنجلوس الأمريكية. تحدّث العديد من الفتيات السعوديات عن افتتانهن بإحدى شخصيات المسلسل وتدعى شين (Shane)، وتوصَف غالباً بأنها الأكثر تخنّثاً بقَصَّة شعرها المضفور، وقد أصبحت قدوة أو نموذجاً يحتذى به. وبالرغم من هذا المرجع المتكرّر الذي تمثله شين إلّا أن «**ستايل**» **البوية** لا يقتصر على مجرد استيراد ساذج للممارسات القادمة من الولايات المتحدة الأمريكية، بل تم ابتكار أوجه تنتهك المعايير السائدة للنوع، وهي تنتشر في كل منطقة شبه جزيرة العرب. وهكذا جسّدت الممثلة الكوميدية شجون الهجيري دور فتاة **بوية** في المسلسل الكويتي **عديل الروح**، الذي عُرض للمرة الأولى في شهر رمضان من العام 2005، أي بعد فترة قصيرة من بدء عرض مسلسل **ذي أل وورد**، لاقى هذا المسلسل جماهيرية في أوساط المشاهِدات من الفتيات السعوديات، فهو يتحدّث عن عائلة كويتية موسرة مادياً، وعن لحظات السعادة والألم التي تعيشها العائلة، كما أنه يتحدّث عن أحد أفراد العائلة وهي فتاة من **البوية** وعن حياتها بين أولاد بالغين يعيشون في منزل واحد.

ويؤكّد عدد كبير من **البوية** أن هذه الأعمال الثقافية تتحدّث عنهن، ليس لأنها تروي قصصهن وحسب، بل لأنها كانت السبب في إنشاء الكثير من المنتديات على شبكة الإنترنت، جامعةً بذلك الكثير من المشاهدات. ويستوجب الأسلوب المتّبع في التعريف عن النفس بالطرق السائدة والذي تصوّره هذه الأعمال الثقافية وجود معاني وممارسات خاصّة بالسياق السعودي. في إطار النقاشات الدائرة برر العديد من الفتيات تقديم أنفسهن على أنهن من **البوية** برغبتهن في ما لو كنّ رجالاً وخصوصاً كي يستطعن التصرف بحرية: («أود أن أقود سيارة، وألّا ألبس **العباية**، وأن أتنفس»)، فقد ضِقنَ ذرعاً من الخوف من أهلهن بخصوص الذهاب والإياب وطلب الإذن للخروج «يقول الأهل دوماً: أنتِ فتاة متى ستخرجين ومتى ستعودين؟ وهكذا». بعض الفتيات ترفض ارتداء الحجاب في الأماكن المختلطة ويشتكي من ضرورة ارتداء **العباية** التي تدرجهنّ ضمن نوع جنس معيّن، أمّا حين لا يرتدينها يمكنهن عندئذٍ زرع الشك في العقول، لا بل يندرجن ضمن تصنيف الذكور.

وتشـــكي إحدى الفتيات من قناعة السـعوديات بأنهن مخلوق ضعيف من الناحية الجسدية، وبأنهن يحتجن مســاعدة رجال العائلة؛ كما أن البعض منهن يؤكّد أنهن لا يتردّدن في الشـجار، ويتحدّثن عن وجود حواجز أحياناً بين الطالبات في الحرم الجامعي، وهذا ما لاحظته بنفسي. روى بعض الفتيات كيف كنّ «**مسترجلات**» منذ طفولتهن. بينما تقول أخريات إنهن أصبحن فتيات **بوية** منذ بضع ســنوات فقط، أي على الغالب منذ المرحلة الثانوية، أو الجامعية. ولا تشـكّل الحوارات التي أجريت أســباباً في تبنّي تعريف كهذا، بل الطريقة التي تبرّر للفتيات التعريف عن أنفســهن، وتتناول المشـكلات التي تواجههن في الحياة اليومية. وبذلك يترافق «**السـتايل**» بالجدل مقارنة بالنموذج السائد للأنوثة، وهذا لا يعني بالضرورة وجود استراتيجية من الفتيات اللاتي يتبنّينها.

تبدّل الأنواع من حيث الجنس

إن كان مسلســل **ذي أل وورد** يقدم شـخصية **شـين** على أنها شخصية مزدوجة كونها «خنثوية» و«سـحاقية»، فقد يبدو هذا الرابط بين التعريف عن النفس من حيث نوع الجنس و«الميول الجنسـية» التي تشكل كلاماً واقعاً أمراً لا يمكن إغفاله، فضلاً عن أن وجود علاقات عاطفية، أو جنسية، مع أشخاص من ذات نوع الجنس لا يُعتبر في السـياق السعودي أساساً للهُوِية الفردية الواجب تجسيدها أمام العامة من الناس، (وهذا يمكن قمعه بشدة في نظر الرجال).

من بين الفتيات اللواتي لا يكشـفن بأنهـن من **البوية**، عدد يربـط أوتوماتيكياً «الاسـترجال» «بمحبة الفتيات». لكن لا تفعل كل الفتيات ذلك، فهناك طالبة تدعى فوز تقول إنها ليست من **البوية**، وتضيف:

> هناك الكثير من الفتيات المسترجلات ويتصرفن كالرجال، أو يرغبن في أن يكنّ رجالاً، ولديهن صديقات يتّصفن بالغنج واللطافة والأنوثة، وتصفهن فوز بالنعومة والبنوتة، تقول المسترجلات لصديقاتهن النعومات: أنا الرجل وأنتِ الفتاة. بطبيعة الحال هنّ سحاقيات لكن ليس دائماً، فأحياناً تلاحظ أن الفتاة راضية عن وجود شخص يهتم بها وهذا كل ما في الأمر.

تنتمي المفردات التي ذكرتها فوز إلى زُمر لتصنيفات نوع الجنس، وهي منتشرة

اليوم في أوســاط «مجتمع الفتيات»، فلم تقم فقط باســتخدام الصفة مســترجلة بل اســتخدمت أيضاً عبارات تصف «الإفراط في الأنوثة» عند الشــريك. فالكلمة الأولى نعومة مركّبة من الصفة المؤنثة وتلمح إلى التجاوز أو «الإفراط في الأنوثة»، وكلمــة بنوتة هي تصغيــر أو تخفيف لكلمة بنت، وتُقال عادةً عــن الفتاة اللطيفة. نجد داخل الحرم الجامعي فتيات يتجوّلن مع إحدى صديقاتهن وهن ممســكات بأيديهن أو يضعن ذراعهن أعلى أو أســفل الظهــر، إحداهما تكون من **البوية**، تِبعاً للمفردات المســتعملة من قبل من حاورتهن طالما أن شعرها قصير وتلبس قميصاً فضفاضاً، وهيئتها كهيئة لاعبي كرة الســلة. أما الثانيــة فهي أنثى أو« **كيوت**»، على اعتبار أن شــعرها طويل ورقيقة، وترتدي ثياباً ضيقة وحزاماً على الخصر. ويرتبط هذا التصنيف مرة أخرى بالتلاعب بالكلمات الآتية من اللغة الإنكليزية والتي تأخذ معنىً خاصاً في اللهجة السعودية؛ ويمكن لكلمتي (**بوية وكيوت**) أن تكونا قريبتين من كلمتيّ (**بيوتش وفيم** butch/fem)، وتدلان على التعارض في سياق الولايات المتحــدة بين نمطين من أداء النوع، فالمفردة الأولى **بيوتش** تُعامل على أنها مفردة «مذكرة» أمــا الثانية **فيم** فتُعامل معاملة الكلمات «المؤنثــة». إلّا أن الكلمتين **بوية وكيوت** تندرجان في ســياق حضري حيث لا وجــود حقيقي للحميمية في الحياة العامة بســبب الفصل بين الجنســين. فمن النادر أن نرى امرأة ســعودية في مدينة الرياض تمشي مع زوجها في متنزّه وهي ممســكة بيده أثناء تنزههما، أو في مركز تســوق، بما يشــبه النموذج الذي نراه في كل من أميركا ودبي، ويمكن للزوجين أن يتنزّها معاً شــريطة أن يُبقيا بينهما مســافة، وأن ترتدي المرأة **العباية**، وأن تغطّي وجهها. وتحاكي صورة الثنائي **بوية/ كيــوت** صورة عامة للثنائي غير موجودة في المملكة العربية الســعودية خارج إطار الملصقات الإعلانية. يحيل الأداء إلى أن ثمــة إمكانية لرؤية علاقات عاطفية،فيما أن الواقع مغاير إذ يتم توصيفها والتســتر عليها.

تعدّد التفسيرات

للتفســير الســائد لكلمة **بوية** أثناء التعريف عن النفس أثر مزدوج تماماً ككلمة «**ســتايل**» في أوســاط فتيات الســعودية. وفي الأعوام الأُولى من الألفية الثالثة فقد اتسمت بالانتشــار المتنامي في العالم لمطالب الجماعات ذات السلوكيات البديلة

الشاذة أو ما يُعرف اصطلاحاً LGBT[1]، وبأن أصبحت البيانات والأفعال المناهضة لأصحاب الميول البديلة الشاذة أكثر راديكالية باسم الدفاع عن «الشرعية» الثقافية والدينية ضد «التدخل الغربي». وقد حدث ذلك في عدد من المجتمعات لا سيما بعد قضية كوين بوت في مصر حيث تم توقيف ما يقارب الخمسين رجلاً في نادٍ للشاذين جنسياً في القاهرة، وصدر حكم بحقهم في العام 2001. تم استخدام هذه السجلات الاستدلالية «للأصالة» المهددة والمتلازمة مع التنديد، استناداً إلى المرجعية الإسلامية، «بالانحراف الجنسي» (الشذوذ) و«اختلاط (النوع)» (التشبّه) عند الحديث عن البوية مثلاً، وذلك أثناء على لسان داعية في البرنامج الإرشادي ساعة صراحة الذي يُبث على قناة الراي الكويتية. إلّا أن هذا السجل ليس سوى أحد السجلات الاستدلالية الممكنة في الكثير من البرامج المخصصة «للاسترجال» على القنوات الإماراتية والكويتية.

لا توجد في كل مكان مطالبات تصب في مصلحة حقوق أصحاب السلوكيات الشاذة. يستعين الخطاب في الصحافة إذاً في الغالب بسجل آخر يتحرك في ما يتعدى الحدود، هو سجل الأمراض في علم النفس. ونادراً ما تتصف النبرة بالسخط. فعلى سبيل المثال في رسالة نُشرت في آب / أغسطس 2008 في مجلة المرأة المسلمة، الحياة، تتناول الفتيات اللواتي تتراوح أعمارهنّ ما بين الخامسة عشرة والخامسة والعشرين، حيث طلبت إحداهن بعد أن عرّفت عن نفسها بالتقية وبممارستها لواجباتها الدينية، أو كما قالت حرفيًّا ملتزمة، طلبت النصح بخصوص مسألة «الحب» و«العاطفة» التي تشعر بهما تجاه صديقتها. فكانت الإجابة بداية مطابقة لهذا الولع وكأنه يرتبط «بالانحراف» المتناقض مع الدين؛ ثم طُلب منها أن تبحث عن أسباب ذلك في طفولتها، كالاغتصاب، أو ما إلى ذلك، واتباع جلسات معالجة نفسية. ولطالما كنا نقرأ في الإعلانات المرافقة لحوادث من هذا النوع جرت في العام 2008 ، التي تندرج في هذا السجل المعتمد من بعض الداعيات أثناء تنظيم محاضرات تتحدث عن الاسترجال في الحرم الجامعي، متضمّنة العبارات التالية: «كوني فخورة بأنوثتك، المعذرة ولكن الاسترجال لا يليق بكِ، نحتجّ على من يسبب لطبيعتكِ الأنثوية الاضطراب». ومن جهة أخرى، عدد من الداعيات

(1) Lesbiennes, Gays, Bisexuel-les et Transgenre.

يقمن بالتعاون بشكل مباشر مع اختصاصيات في علم النفس، واختصاصيات تربية «الفتيات الشابات».

اســتعانت الفتيات اللواتي شــملهن الاستطلاع ممن لســن من **البوية** بالسجل الخاص بعلم النفس لتفســير ظاهرة «المشــكلة النفســية»، و«الحرمان العاطفي»، و«التفكك الأســري»، لكنهن يركزن على أن معظم اللواتي يتبنين «**ستايل**» **البوية** كنّ يقمن بذلك بســبب «**الموضة**». إنهن يتجاوزن الاختلاف الظاهر، من تقصير الشعر إلى اتخاذ أسماء مذكرة للتمييز بين فتيات **البوية** «الفعليات»، أو بطريقة أخرى اللواتي يمتلكن الرغبة بارتداء الملابــس، والتصرف كالرجال منذ أن كنّ طِفلات، ورغبتهن كانت تنبع من داخلهن، وبين اللواتي كنّ يتبنّين مظاهر غامضة لأن ذلك وبكل بساطة يتلاءم مع **الموضة**. وتصف فوز الحالة الثانية وهي الفتاة التي أتينا على ذكرها ســابقاً فقد قالت:

> هناك فتيات يرتدين قمصان لاعبي كرة القدم المخصّصة للذكور، كمغنّي **الراب** الأمريكيين ويسِرنَ كالصِبية، لكن ما بداخلهن مختلف تماماً، فحين تحاور إحداهن ترى أنها فتاة، لكن المسألة تقتصر على أن هذا هو **الستايل** الذي تظهر به. [...] يمكن لك أن ترى ذلك في أماكن متعدّدة لكنني لا أذهب إليها دائماً؛ يمكن لك أن ترى ذلك على سبيل المثال في «مملكة المرأة»، وهو طابق كامل مخصّص للنساء في مركز **المملكة مول**، وهو مركز تجاري جديد في مدينة الرياض، ويمكن أن تجد هذا الستايل هناك مجسّداً بفتيات يقصصن شعرهن ليصير قصيراً ولا يرتدين الحجاب، ويمشين هكذا [تحاول فوز وهي تتكلّم أن تقلّد مشية تقول إنها لـ «الذكور»].

النزعة الاستهلاكية وتناقضات «ستايل»

تجدر الإشــارة إلى أنه وإن كان التعريف عن النفس كفتــاة **بوية** ينتهك المعايير الســائدة للأنوثة في أوســاط الفتيات الســعوديات، إلّا أن هذه الصفة تتجسّد بينهن في ســياق اســتهلاكي متقدّم جدًّا في أوســاطهن. خلال العقــد الأول من الألفية الجديدة تضاعف عدد مراكز التســوّق، أو **الشــوبينغ مولز** في جميع أحياء الرياض، من الأكثر غنىً إلى أحياء الطبقات الوســطى باســتثناء الفقيرة منها، وتضم بغالبيتها أســماء محلات عالمية. ويُعتبر اتّباع «**ستايل**»، ومحاكاة الموضة المبتكرة والجديدة أمراً مهماً في الأماكن التي تضم فتيات ســعوديات، لا ســيما فــي الحرم الجامعي،

وأماكن العمل، والمراكز التجارية، والمناسبات الخاصة. تبدو الأنوثة المنتشرة بين الفتيات السعوديات في الأماكن التي تمنع دخول الرجال مستلهمة من مُغَنِّيات لبنان من اللواتي يظهرن على قناة **روتانا كليب**، ويرتدين ثياباً ضيّقة والكعب العالي الرفيع، ويكون شعرهن طويلاً ومسرّحاً إضافة إلى المكياج. ويستوجب التشبّه بهذا «**الستايل**» الرائج تماماً **كستايل البوية** شراء إكسسوارات تحاكي الموضة، والتردد باستمرار على صالونات تصفيف الشعر، حيث يتم قص الشعر وصبغه بحسب آخر الصرعات. يتم التشبه بهذين المظهرين «**الستايل**» من قبل جميع الفتيات وليسا حِكراً على الموسرات ماديًّا حتى وإن لم تكن كل الفتيات تملكن النقود الكافية لشراء «**ماركات**»، أو للذهاب إلى صالونات التجميل الأكثر شهرة.

ولا تشكّل فتيات **البوية** مجموعة خاصة منفصلة عن بقية الطالبات اللاتي يجسّدن «الأنوثة»، فعدد من الزمر، كزمرة شيخة، يتصرّفن على ذلك النحو بين أفرادها وليس أمام البقية، وإن كان لدى بعض الطالبات كلمات قاسية عن **البوية** («كالوساخة» و«البذاءة» و«الانحراف»). فإن هذا التقديم للنفس الذي يُعتبر في جزء منه «كالموضة»، والذي يمتزج بالنسبة إلى الكثير من الفتيات السعوديات، يساهم غالباً بأن لا توصم الموضة كلها بالعار بالرغم من انتشارها الهدّام. وفي المقابل يشجع هذا الظرف انتشاره الكبير في الحرم الجامعي، حيث تُقيّم التجاوزات العامة للقواعد الصارمة حيال مسائل اللباس بشكل خاص، ويمكن لهذا النوع الهدام أن يتم تبنّيه من الطالبات اللواتي لا يزعمن بأنهن فتيات **بوية**، أو لا يستوجب ذلك بالضرورة ممارسات أخرى منتهكة للمعايير السائدة للنوع والجنس. يشجّع هذا البعد على الازدواجية بين مقاومة المعايير السائدة للنوع والممارسات الاستهلاكية؛ وقد نما على يد العديد من الفتيات السعوديات بعيداً من ظاهرة **البوية**. وكأي «**ستايل**» منتشر ومرتبط بالملابس، بالرغم من أن ستايل **البوية** يستند إلى شراء ملابس أوروبية وأمريكية (**ماركة**) فهذا لا يُعدّ على أنه «استيراد من الغرب». بينما يختلف الأمر في السعودية، وفي بقية المجتمعات العربية، فيشكّل التأثير الغربي المفترض أحد البراهين المستخدمة ضد المطالبة بحقوق المرأة. وعلى اعتبار عدم استناده إلى نموذج أنوثة «محترم» تحاول قواعد المؤسسات العامة كأنظمة الجامعة على سبيل المثال منع انتشار «**ستايل**» **البوية**، وبينما يسمح الفصل بين الجنسين، والمطبّق بشكل صارمٍ في العاصمة، في أن يكون التفاوت في المعايير السائدة للأنوثة أقلّ نسبة في

التعرّض للمعاقبة جراء غياب الرجال أكثر من المجتمعات المختلطة، وهي القواعد المؤسساتية التي تهدف إلى إجبار الطالبات على الانسجام مع التعريف عن النفس على أن الفتاة «أنثى». يبدو أن الطالبات لا يُعِرن الكثير من الاهتمام بالتوجيه المبيّن أعلاه في مستهل هذا الفصل. وقد قام مكتب الإرشاد بتوجيه إنذار إلى معظم فتيات البوية ممن شملهن الاستطلاع وقمن بالتوقيع على «تعهّد بعدم القيام بذلك»، كما شُطِبت بعض علاماتهن من معدّلهن الفصلي. ومع ذلك قالت الفتيات إن هذا قد لا يغيّر شيئاً في سلوكهن. وبرغم من هذه اللامبالاة المعلنة قلّت نسبه اللواتي يقدّمن أنفسهن على أنهن من البوية في الحرم الجامعي منذ العام 2012 قياساً بعام 2008؛ إذاً يمكن افتراض أن انتشار هذا «الستايل» الهدام لا يمنعه من أن يكون بعيداً من الموضة، أي أن يصبح أقل انتشاراً بما أن الكثيرين يرون فيه «ستايلاً» ومع ذلك لم تختفِ بعد.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Rajaa ALSANEA, Les Filles de Riyad, Plon, Paris, 2006 [2005].

Saba AL-HARZ, Al-Akharun [Les autres], Dar Al-Saqi, Beyrouth, 2006.

Christophe BROQUA et Fred EBOKO (dir.), « La fabrique des identités sexuelles » (dossier), Autrepart, vol. 1, n° 49, 2009.

Judith BUTLER, Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité, La Découverte, Paris, 2006 [1990].

Alexandre JAUNAIT, Amélie LE RENARD et Elisabeth MARTEU (dir.), « Nationalismes sexuels » (dossier), Raisons politiques, n° 49, 2013.

Adi KUNSTMAN et Noor AL-QASIMI, « Queering Middle Eastern Cyberscapes », Journal of Middle East Women's Studies, vol. 8, n° 3, 2012, p. 1-13.

Amélie LE RENARD, Femmes et espaces publics en Arabie saoudite, Dalloz, Paris, 2011.

Angela MCROBBIE, Feminism and Youth Culture, Routledge,

New York, 2000.

سادساً

من الجهاد إلى النشوة الصوفية

التغيّرات السياسية والدينية
في سوريا ما قبل الثورة

توماس بييريه

يُنظَر إلى مشاركة الشباب في نشاطات دينية ضمن السياق الإسلامي على أنها اختبار في الخفاء للقدرة على الالتزام السياسي، وقد لا تكون وجهة النظر هذه خاطئة بالضرورة كما تُبرز ذلك استراتيجية تجنيد الإخوان المسلمين، فلا يملك نموذج كهذا نظاماً منهجيّاً، كما أن في مقدوره أن يتغيّر، أو أن يتحوّل. فيمكن للرغبة في الالتزام السياسي والاجتماعي أن تؤدي إلى شكل جديد من الممارسات الدينية. سأُلقي الضوء في الصفحات التالية على هذه العملية متتبعاً سعي الشباب السوري المسلم بحثاً عن فصاحة إسلامية مسيّسة أو أقلّه متصلة بوقائع معاصرة، وسنرى كيف أفضى بهم هذا البحث إلى الانضمام إلى جماعة دينية ما لبثوا أن تعرّفوا إلى طبيعتها الحقيقية وهي الأخوية الصوفية. وسأحاول أيضاً أن أُظهر جوانب هذه التجربة الروحانية الأكثر دنيويةً، أي العلاقات الاجتماعية التي تنشأ بين أوساط النُّخَب، آخذاً بها على محمل الجد. تشمل الحالة التي أقوم بدراستها في هذا الفصل ما يقارب المئة شخص من الشباب، ذكوراً وإناثاً، وهم من تلامذة الدكتور محمود أبو الهدى الحسيني ومن مريديه، فهو طبيب عام ولد في العام 1960 كما أنه خطيب في مسجد العادليّة، ويمثّل هذا المسجد صرحاً عثمانياً ويقع في سوق حلب القديم. بقيت ألتقي هذه المجموعة بين عامي 2006و2008، وكنت أشارك على وجه الخصوص في اعتكاف يستغرق عشرة أيام في المسجد خلال

شهر رمضان؛ من جهة أخرى تمكنت هناك من إقامة علاقات صداقة مع عدد من أولئك المريدين[1].

ولا يقوم المنظور في هذا الفصل على الانكفاء تدريجاً إلى المركز أو الجوهر، انطلاقاً من السياق، أي من المجموعة قبل التركيز على المسارات الفردية لأعضائها بل على العكس، ستفصح المسارات الفردية عن السمات المشتركة التي تتكشف تدريجاً أمام الطلاب أو المريدين خلال مسيرتهم.

داعية «يتماشى مع واقع عصرنا»

بعيداً من أي دور للأهل، كل من حاورتهم كانوا يحضرون خطبة الجمعة أو الدروس الدينية التي يلقيها الشيخ محمود أبو الهدى الحسيني بعد أن قادهم إليها أحد الأصدقاء، أو محض مصادفة؛ إنهم متديّنون وتستهويهم فكرة اتّباع نهج الأسلاف والصحيح للإسلام. يقطع الكثير من هؤلاء الطلبة عدة كيلومترات للذهاب إلى المسجد، وهو لا يُعتبر حِكراً على جماعة بعينها في حيّ محدّد وتمتد هذه الحالة على كل الجغرافيا السورية. وتؤكد فتاة تدعى سليمة، وهي مدرّسة مادة الرياضيات وتعيش في الحمدانية، أحد أحياء الطبقة الوسطى غرب مدينة حلب، أن جميع الأخوات يأتين إلى المسجد من أماكن بعيدة، بينما لا يحضر تجّار السوق خُطَبَ الشيخ محمود، وقد عنَت سليمة بكلمة أخوات «الأعضاء في الجماعة».

وهذه الخُطب موجهة إلى العامة من الناس، من تلاميذ وطلاب جامعات علمانية، وبخاصة الشخصيات المرموقة من أطباء وصيادلة ومهندسين، وتشبه هذه الحلقات والخطب الدينية تلك التي كانت تضم مريدي الشيخ الحسيني وطلابه. يشرح شاب يدعى عبدالرحمن، وهو طالب في كلية الطب، أسباب نجاح هذا الشيخ وجماهيريته بالرغم من كونه لم يكن يتجاوز عام 2006 السادسة والأربعين، فهو يتميّز عن النخب الدينية في حلب بممارسة مهنة حرة إلى جانب نشاطه الديني؛ يقول عبدالرحمن:

لعلها المرة الأولى التي أستمع فيها إلى شيخ تلبي خطبته التطلّعات الفكرية

---

[1] لم يتسن لي إجراء اتصال بمريدات من الإناث إلّا بمناسبة واحدة كانت أثناء مقابلة نظمت بموافقة الشيخ. الجمهور الأنثوي يحضر الخطبة والدروس عبر مكبرات للصوت منصوبة في قاعة ملاصقة للجامع.

لجمهور الطلبة. تُوجَّه الخطب في المساجد عادةً إلى العامة من الناس، فهي تدغدغ العواطف وتتناول سيرة حياة صحابة الرسول أو الوصايا الأساسية في الإسلام، أما خطبة الدكتور محمود فهي مختلفة، فلخطبته بُعدٌ فلسفي والبراهين التي يأتي بها هي براهين عقلية وتتناسب مع واقع عصرنا هذا».

وتتحدّث سلوى، وهي فتاة تدرس العلوم الاجتماعية، عن خصوصية خطبة الحسيني بعبارات ترتكز على فكرة التوازن بين المظاهر الدنيوية الداخلية والخارجية، فتقول: «لا يظل الشيخ الحسيني حبيس المسائل الروحية وحسب، فهو يتحدّث عن مشكلات هذا العصر، ويهتم بالأمور المحسوسة، ويشجّع على العمل». وينبغي رد تفرد الحسيني وخصوصيته إلى السياق الحلبي الذي سادَ في الألفية الجديدة، فقد استنزف قمع العصيان الإسلامي[1]، والذي امتد بين الأعوام 1982-1979، طبقة رجال الدين في المدينة ليحرم هذه الطبقة من عناصرها الأكثر تسيّساً ممن كانوا في تلك الآونة الأقرب إلى الطلاب الشباب من الناحية الفكرية. وقد شكّل استمرار الكابوس الأمني الذي لا يحتمل بيئة مثالية لتكاثر الشيوخ الشعبيين الزّهّاد المعتزلين أكثر من مساهمته في انتشار أولئك ممن اهتموا «بحقائق عصرنا هذا».

تظهر المعاصرة في الحديث عن الحسيني، (لا يتحدّث تلامذته البتة على «الحداثة» وهو مصطلح ذو معنى علماني)، حتى في شكل خطبه القريبة من المحاضرات، ففي خطبة الجمعة التي ألقاها في شهر حزيران/ يونيو 2006؛ قال ما يلي:

«الحرب الدائرة حاليًّا هي حرب على الإسلام، ولها وجهان، يتمثّل الأول في حرب السلاح أما الثاني فتمثّله الحرب الإيديولوجية؛ ولعل المسلمين قد نسوا الحرب الإيديولوجية عندما اشتدّت حرب السلاح التي تُخاض ضدهم. [...] ولا ترغب وسائل الإعلام لا في الشرق ولا في الغرب في تقديم الإسلام بصورته الصحيحة [...]. يقوم النهج الذي تتبعه الحرب الإيديولوجية ضد الإسلام في وقتنا الراهن على تصويره كإسلام تقتصر وظيفته على تعليم الأخلاق. ويتميز ديننا بثلاث سمات أساسية وهي كالآتي:

---

(1) هذه الانتفاضة المسلحة التي أنطلقت بمبادرة من الطليعة الجهادية، وهي انشقاق راديكالي عن الإخوان المسلمين أفضت إلى انتفاضة شعبية في بعض مدن الشمال السوري التي شهدت قمعاً دموياً أسفر عن عدة آلاف من القتلى في حماه عام 1982.

1- شمولية الركن القانوني، فالإسلام دين عبادة وممارسة اجتماعية واقتصادية وجهاز قضائي ودين بحث تجريبي، كما أنه دين قيادة وسياسة.

2- إنه يأخذ في الحسبان الحقائق الإلهية الخفية من خلال ركيزته اللاهوتية.

3- خصوصية الركيزة الروحية فيه.

تُلقى الخطبة عبر برنامج *Power Point*، ويتم العرض على شاشة قام الشيخ الحسيني بتثبيتها في الرواق المقوّس للجامع العثماني. وقد كان يؤكد بفخر أن استخدام هذه الوسيلة في الخطبة هو «الأول عالمياً». هذا التجديد هو أحد مظاهر الثقافة القيادية التي يعمل الشيخ على نشرها، وقد لاقى ذلك استحسان طلابه الذين استهوتهم الفكرة، ونال «علم الإدارة» إعجابهم الشديد؛ هكذا يلقي الخطيب خطبته التي تتناول مواضيع الإدارة النموذجية، «كأهمية العمل في الإسلام ضمن فريق»، أو «اكتشاف الشخصية القيادية عند الأطفال». قبل اليوم الأخير من شهر رمضان في العام 2006 حضرت الدرس الديني وتم توزيع استمارات تقويم على المشاركين كي يتسنى لهم التعبير عن مقدار الرضا الذي يشعرون به بخصوص طريقة تنظيم تلك الجلسات، وفي اليوم التالي تم عرض النتائج على الشاشة التي كان الخطيب يستخدمها عندما كان يلقي خطبة الجمعة.

«توجيه المجتمع»

يأتي التفرد عند الشيخ الحسيني كما دلّت الفقرات السابقة من اهتمامه بمواضيع تتعلّق بالسجل الديني بشكل دقيق، أي العلوم والتكنولوجيا والإدارة والاقتصاد، وحتى السياسة التي يتحدّث عنها الشيخ بفصاحة وبيان وصراحة غير معتادة في سياق يُعتبر فيه خلط الدين بالسياسة أمراً محرّماً. فعلى سبيل المثال عبّر الشيخ الحسيني في شهر حزيران/ يونيو 2006 علانية عن سخطه وعدم رضاه بعد انعقاد المؤتمر القطري لحزب البعث، وما أتى به من نتائج مخيبة لآمال الذين كانوا ينتظرون نشوء التعددية الحزبية المنفتحة على التجمعات الدينية؛ فقال أثناء الخطبة:

> نسمع اليوم في جميع أنحاء العالم الإسلامي عن وعود بالديمقراطية، لكن علينا أن نشير إلى وجود حالة استثنائية، فالديمقراطية مرتبطة بالعلمانيين الذين يعلنون بأن عقولهم مُعفاة من أي خطاب إلهي!.

لا يخفى على أحد بأن توقعات الشيخ الحسيني بخصوص التحرّر السياسي تعكس طموحاته الشخصية، ولعدم وجود انفتاح على اللعبة السياسية فقد بلغت هذه التطلعات ذروتها في العام 2010 مع تعيينه من قبل السلطات على رأس الإدارة الدينية في حلب. ما نود الإشارة إليه وما نراه مهماً من وجهة نظرنا أن صاحب هذا الطموح يضم طلابه الشباب إليه في سعيه إلى تحقيق حلمه في المشاركة السياسية، فهو يخاطبهم وكأنهم ليسوا أفراداً في مجموعة دينية بسيطة بل في حركة، وهي الفكرة المنقولة للاستخدام المتكرّر لمصطلح الجماعة لوصف مجموعته الخاصة، وتدل كلمة الجماعة في السياق الإسلامي المعاصر على مجموعة دينية لا تتمتّع بصفة رسمية يتم تشكيلها بهدف ممارسة نشاط اجتماعي أو سياسي. ويقتضي هذا المفهوم أو المعنى الفاعل أن لا ينتسب الطلاب والمريدون إلى الجماعة أملاً بفعل الخير، أو الخلاص، بل ليساهموا بشكل فاعل في المشروع المشترك والعام للتحوّل الاجتماعي. ويطرح الحسيني هذا المشروع بشكل توافقي نسبيّاً متحدثاً عن الدعوة أو (التبشير والإرشاد الديني)، ويشرح عبدالرحمن، والذي أتينا على ذكره سابقاً، كيف أصبحت هذه المهمة تدريجاً مسؤولية جماعية داخل الجماعة؛ فيقول:

> عندما بدأت بالتردد إلى المسجد كانت الدعوة مسؤولية الشيخ ومعاونيه، لكن سرعان ما بدأ الشيخ بالانشغال بواجباته الاجتماعية؛ عندها أدركنا أن الدعوة مسؤولية جماعية. فعلى سبيل المثال كان الشيخ في البداية هو الوحيد الذي يهتم بالموقع الالكتروني، أما اليوم فهناك عشر أو اثنا عشر شخصاً يهتمون في شأنه.

ويؤكّد بكري، وهو طالب في كلية الآداب، أن ما اقنعه بالتخلي عن مشروعه بالذهاب إلى العراق ومقاتلة الأمريكيين هو الدعوة للمشاركة في هذه المؤسسة لنشر الدعوة ويضيف:

> التقيت الشيخ إبان الغزو الأمريكي للعراق في العام 2003، وقد كنت غاضباً جدّاً وبدأتُ في تلك الآونة مع مجموعة من الرفاق بمناقشة فكرة الذهاب إلى العراق للقتال ضد الاحتلال، ومع ذلك أردنا معرفة رأي العلماء، ولم أكن من مريدي أو تلامذة أي شيخ حينها، ثم التقيت الدكتور محمود مصادفةً وقال لي: «أنت طالب في الجامعة وتتحدّث الإنكليزية وستكون أكثر نفعاً هنا، إن قمت بمساعدتنا في تعريف العالم بالوجه الحقيقي للإسلام فهذا يعتبر أيضاً جهاداً نبيلاً».

يستخدم الحسيني عندما يتكلّم مع طلابه عبارات تلمح إلى أن للجماعة نزعة

تتجاوز حدود الدعوة والتبشير، وهو يؤكد أن لمصيرها حدوداً ليست دون تولّي مقاليد «توجيه المجتمع وقيادته»، ويظهر هذا حين يحدّثهم بحميمية أكثر من الطريقة التي يستخدمها أثناء خطبة الجمعة، أي على سبيل المثال خلال إمضاء يوم في المسبح حيث يقيم في الريف.

وتمتد الطبيعة السياسية لهذا المشروع الطامح لتستحوذ على عقول من يستمع إلى الشيخ الحسيني، فمحمد كان عضواً جديداً في الجماعة حين تعرّفه وهو طالب في كلية هندسة العمارة، كان يتحدّث والشرر يتطاير من عينيه ببلاغة ذكّرته بـ«حسن البنا»، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في مصر، لكن لم تدم هذه الحماسة كثيراً، فبعد بضعة أشهر أصبح محمد يشتكي من أن «الشيخ يكثر الكلام على المشاريع التي يفكر بها لمصلحة الجماعة لكن لا شيء يحدث»، ولسبب وجيه تظل جميع أشكال النشاط السياسي والديني أمراً غير وارد في بلد كسوريا حيث لا يمكن لأي إصلاح سياسي أن يلوح في الأفق، ومع ذلك يتابع محمد قائلاً إنه لن يترك الجماعة في الوقت الحالي لأنه وجد «أسباباً أخرى» للبقاء فيها.

التميز والاندماج المهني

لا يلبّي التردّد إلى مسجد العادليّة الرغبة في الاستماع إلى خطبة دينية تتماشى مع الواقع المعاصر، أو بالمشاركة في مشروع تكوين اجتماعي وسياسي إسلامي وحسب؛ فبالنسبة إلى الشباب الذين يمضون هناك بعض أوقات فراغهم أو أغلبها، يمثّل المسجد فسحة حيث يمكن لكل منهم بناء شخصيته الفردية وتكوينها، لكن تتم هذه العملية عند بلوغ مستوى ديني وسياسي معيّن، وهذا ما سنأتي على ذكره لاحقاً. إلّا أن ارتياد المسجد يأخذ أبعاداً أكثر إحراجاً، فهو يشكّل بؤرة تساهم في إقامة علاقات اجتماعية تتصف بمنطق التميّز الاجتماعي، وتشجّع على الاندماج المهني بشكل قوي.

يشكّل مسجد العادليّة نوعاً من أنواع النوادي التي تضم النُّخَب. وقد تحدّثنا سابقاً على طبيعة الخطبة التي يلقيها إمام هذا المسجد وخطيبه لأن هذه الطبيعة تجري اختياراً أوليّاً فهي معقّدة وتملؤها العبارات المنتقاة وتستهوي هذه البلاغة والفصاحة قبل كل شيء طلاب الدراسات العليا، بينما يتجنّب حضورها من هم دون ذلك المستوى، كما ينتج انتقاء آخر من سياسة التجنيد التي يتبعها الحسيني، والتي

تستهدف على وجه الخصوص الشباب اللامعين. عندما يشارك محمد بالاعتكاف في شهر رمضان في مسجد العادليّة لا تجمعه بالشيخ علاقة قوية. فأثناء الاعتكاف يظل الشيخ مطّلعاً وملمّاً بكل الأمور عن طريق مريديه الذين يخبرونه بكل جديد. فمحمد هو الأرفع شأناً من بين المريدين في الجامعة ويظهر ثقافة عالية عامة ودينية. في إحدى الأمسيات، وعندما كان الحسيني يخاطب عدداً من المشاركين في الاعتكاف دعا أحد الشبان إلى الوقوف والقدوم ليجلس بجانبه من دون أن يقدّم أي تبرير لتصرّفه هذا، أحس محمد بغمرة في قلبه بعد هذه الملاطفة التي أبداها الشيخ وشعر برغبة قوية في المتابعة بالتردّد إلى الجماعة بعد انتهاء شهر رمضان. انضمّ محمد في المسجد إلى مجموعة من أقرانه من الشبان، يتّصفون مثله بالورع وبأنهم بلغوا مستوىً عالياً من التحصيل العلمي. لطالما عمل الحسيني على تقوية شعور الانتماء بين طلابه، وهو انتماء إلى الصفوة، فقد كان يكرر بأنه منكبٌ على أن يجمع من حوله «شخصيات استثنائية» «فخمسة مصابيح تضيء أفضل من خمسين شمعة». لنحدّد هنا أن منطق التميّز الذي تتّصف به المجموعة قائم على أسس ثقافية أكثر منها اجتماعية واقتصادية، وفي هذا المعنى لم تأتِ هذه النخبة الجامعية من أوساط أو بيئات موسرة مادياً بل من طبقات متوسطة ودون المتوسطة فالبعض منهم يتمتّع بالاستقلال المادي، فهم إما موظفون أو عمّال، أي إن مستقبل الاندماج المهني لهؤلاء الطلاب غير مضمون لا من قِبل عائلاتهم ولا عند التحرر الاقتصادي من قبل الدولة الملتزمة بالحفاظ على التوازن في التوظيف[1].

في هذا السياق، للعلاقات الاجتماعية التي تنشأ في مسجد العادليّة فوائد بالنسبة إلى الطلبة من الشباب بما أنهم يوظّفونها في إقامة علاقات مع بعض أصحاب المؤسسات الصغيرة والمتوسطة من المحيطين بالشيخ، أحد هؤلاء يصنع منبّهات إلكترونية تقوم بالتنبيه عندما يحين وقت الصلوات الخمس المفروضة في الإسلام، وهذا يُعتبر إحدى الطرق التي يعبّر هذا الرجل من خلالها عن انتسابه إلى الجماعة. اجتمع عدد من الطلاب قبل اندلاع الثورة في العام 2011 لإنشاء مؤسسة استشارية صغيرة، واستخدموا لذلك مكاتب وأجهزة حواسيب وضعها الشيخ تحت تصرفهم؛ لم تكن هذه الفرصة لتلبي حاجتهم، وكالكثير من الشباب السوري أُجبِر هؤلاء على

(1) منذ عام 2004، على سبيل المثال، لم يعد القطاع العام ملزماً بتأمين عمل للمتخرجين من كليات الهندسة.

البحث عن عمل خارج البلاد، لا سيما في ممالك دول الخليج. فقد استقر اثنان منهم، وهما بكري ومحمود في المملكة العربية السعودية بعد زيارتي إلى سوريا بقليل، بينما تابع كثير من الآخرين دراستهم في أوروبا أو في الولايات المتحدة الأمريكية. كان السفر حتى قبل ثورة العام2011 من الناحية النظرية موقتاً لكنه كان يشكّل في الواقع تمهيداً لهجرة ستستمر لفترة طويلة.

الحدس والمذهب الصوفي، بين الرضا والمقاومة

التطرّق إلى مسألة المنافع التي تحملها الجماعة للمنتسبين إليها بخصوص العلاقات الاجتماعية التي تنشأ والفرص المهنية لا ينبغي بكل تأكيد أن تلمح إلى أن السبب في العمل الجماعي يقتصر على «مصالح» الأفراد؛ وإلّا سنكون عندها قد تجاهلنا أن هذه الجماعة قبل كل شيء هي جماعة روحانية ووجدانية توحدها الممارسة والتقليد الصوفي الشاذلي، وقد سمي بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسه المغربي الأصل أبو الحسن الشاذلي (1196 - 1258)، وهي الطقوس التي دخلت سوريا مع بداية القرن العشرين، ووجدت لها بيئة في أوساط الطبقات الوسطى وعلماء الدين. لا يَظْهَر البُعد الروحي والديني بمجرد الانضمام إلى الجماعة، فيبدأ الطلاب الأقدم ممن يعملون في مكتب التجنيد بتشجيع المبتدئين للمشاركة في خطب الشيخ الحسيني ودروسه وبعد عدة أسابيع أو على أفضل حال بعد عدة أشهر تتم دعوتهم للمشاركة في الحضرة، وهي من الطقوس الصوفية القائمة على ذكر اسم الله بشكل جماعي أو ما يسمى (بالذِّكر)، وبحسب التقليد الشاذلي تتمّ جلسة الذّكر بصوت عال تترافق مع أرجحة الجسد أو القفز، ويمكن لهذه الآلية في الحركة التي تتعاظم شدّتها لبعض من الوقت أن تؤدي إلى أحد أشكال النشوة، وإلى «تنزُّلٍ» يترافق أحياناً مع البكاء في آخر الحضرة.

تُنتجُ هذه التجربة الروحانية والوجدانية القوية التي تُنظّم كل مساء أربعاء علاقات وجدانية ثابتة بين الأفراد، وبينهم وبين الشيخ الذي يقودهم إلى سبيل صفاء الروح. وتتّسم العلاقة الروحية بين الشيخ والأتباع بالرسمية عند أداء اليمين بالتبعية، أو ما يُعرف (بالبيعة)، ويعود للشيخ تحديد وقتها المناسب، في ما يعلن الأتباع التزامهم بتكرار قراءة ما يُعرف (بالوِرد) يوميّاً، وهو أحد الطقوس الصوفية. ويلمّح الوصف الذي يقدمه التلامذة للبُعد الوجداني للعلاقة التي تجمعهم بالشيخ أن النظريات

الصوفية التي يقوم الشـيخ بإرساخها، والتي تشدد على المحبة التي يشعر بها الطالب تجاه شيخه الممسـك بمفاتيح الأسرار الإلهية، يشـكّل إطاراً يسمح بالسيطرة على شغف المراهقة. تظهر شخصية الشيخ الحسيني البارزة كأحد المعطيات الجوهرية. فمـن المهم التأكيد، ليس علـى مواهبه في فن الخطابة وحسـب، فهو محدِّث باهر وصاحب أفكار مذهلـة، وللمهتم أن يتأكد بأنه يتميّز ببنيته وقامته الممشـوقة وبثقة قلّما تجد نظيراً لها. ويعبِّر بكري عن السـحر الجاذب الذي يتمتّع به الشيخ من «قِوىً غامضة»، قائلاً:

> لو بقيت أتحدّث يوماً كاملاً لن أستطيع أن أعبّر عن العلاقة التي ربطتني بالدكتور محمود في السنوات الأولى، بعد عدة أشهر قمت بالانتماء إليه وبدأت أحبه من دون أن أعرف في حقيقة الأمر لماذا. كنت أحبه أكثر من حبي لعائلتي ولأصدقائي وكأنني لم أكن أرى أحداً غيره، فخلف هذا الانجذاب إليه هناك قوة غامضة، فقد كان بمثابة الملهم من خلال تصرفاته وأفكاره.

غالبـاً ما تترافق هذه المرحلة من العلاقة الوجدانية مع الشـيخ بالحضور الدائم إلى المسجد، لا بل وحتى إلى مؤسّسته. ولذلك قضى بكري في المسجد عاماً كاملاً كرّس جلّ أوقات فراغه خلالها لممارسة نشاطات الجماعة وفي التأمل الفردي وفي خدمة الشـيخ، كما يتذكّر معاذ جيداً امتعاض عائلته من تراجع نتائجه الدراسية حين كان يمضي جميع أمسياته في المسجد «حتى الواحدة صباحاً».

وقد تحوّلت الصوفية بالنسـبة للكثير من الطلبة والمريدين إلى السـبب الأول في الانتسـاب إلى الجماعـة، لدرجة أنهم نسـوا التعاليم البسـيطة التي تدرّس في المسـجد من (علم الكلام والحديث والفقه)، وهذا ما دفع بالشـيخ أثناء إقامتي إلى التهديد بطرد العناصر غير المتفانية في هذا المجال من الجماعة. واستناداً إلى الدور الجوهري للروحانية في توفير الانسجام بين أفراد الجماعة كيف يمكن أن نشرح شدّة التحفّظ التي تشكّل موضوعه؟ فعلى سـبيل المثال أثناء الاعتكاف في ليالي رمضان التي يمكن للجميع المشاركة بها، تُقام الحضرة خلال الليل ويحرص المنظمون على تنبيه الاتباع الموثوق بهم فقط للمشـاركة بها. هذا ينتـج من أن الصوفية، وإن كانت تحتل مكانة مسيطرة على الساحة الدينية الحلبية، فهي تكون مادة للكثير من النقد ذي الطبيعة العقلية أو السـلفية. لكن هذه التيـارات الفكرية مؤثّرة بين طلاب الجامعات لا سيما طلاب الفروع العلمية.

يطرح اللقاء الأول مع المنضمّين جديداً إلى الطقوس الصوفية في جامع العادليّة إشكالية نتيجةً للأحكام المسبقة المتبناة ضدهم، فيؤكد بكري أنه ظل متقرباً من الإسلام «كوهّابي»، وتتعارض الوهابية مع الصوفية، إلى أن التقى الشيخ الحسيني، ويفسِّر عادل وهو طالب في كلية الطب أنه وبالرغم من التأثير الذي كان يمارسه جدّه، وهو رجل دين يتبع المذهب الصوفي، إلّا أن أشهراً قد مرّت من «المساءلة والصراعات الداخلية» بين لقائه بالشيخ و«قبوله» بممارسة الطقوس الصوفية. بالنسبة إلى معاذ، وهو أحد زملاء بكري، فقد ترك الجماعة بسبب معارضته لممارسات «تتعارض مع العقل والوحي». وبمعزل عن هذه المجادلات فإن المريدين داخل المجموعة يمرّون بمرحلة تباعد نسبي حيال الشيخ تتجاوزها أحياناً فترة المرور بمرحلة الشباب وتتناقص هذه المراحل مع نهاية الدراسة والدخول في سن الرشد؛ وبعد هذه السنوات من العلاقة المتقاربة مع الشيخ يختم بكري بالقول:

> يجب أن أعيش الآن وأن أسدّد الفواتير لكنني أحتفظ بالإلهام الذي استقيته من تلك الأوقات حين كنت مقرباً على الدوام منه، وقد كانت مرحلة تحضير ومدرسة إعداد، أي إنها مرحلة مغادرة موقتة من المجتمع لتكوين فكرة تتناول موضوعاً ما ينبغي أن يكون عليه المسلم الحقيقي قبل العودة إليه».

الخاتمة

في كانون الثاني/ ديسمبر 2010 تمت إقالة الحسيني من الإدارة الدينية لمدينة حلب بعد أن شغل هذا المنصب لأقلّ من عام. وبسبب هذه الإقالة التي دبّر لها أحد خصومه من رجال الدين، لم يتخذ إمام مسجد العادليّة موقفاً مؤيداً للنظام عندما اندلعت الثورة في آذار/ مارس 2011. وقد تعرّض لشتى أنواع الضغط، ومنها توقيف أحد مساعديه لعدة أسابيع بعد أن ندّد على الملأ بقمع المتظاهرين، ومنذ الصيف التجأ الشيخ إلى تركيّا حيث تبعه عدد من مريديه ومنهم من بقي في حلب، وقسم ثالث انخرط أيضاً في المعارضة المدنية، أو المسلحة، وآخرون سعوا فقط إلى تأمين بقاء عائلاتهم على قيد الحياة في مدينة بدأت تفتك الحرب بها منذ تموز/ يوليو 2012. وقد مات اثنان من الجماعة خلال الأشهر التي تلت، وهما: سعيد سينو وهو مهندس شاب قُتِل على يد قناص حين كان متوجهاً إلى عمله، ومحمد الخالد وهو مصوّر معتمد للمسجد، تم توقيفه وتعذيبه على يد قوات النظام بتهمة تصوير

التظاهرات قبل أن يتم إطلاق سـراحه، ليُعـدَمَ بعدها على يد قائد مجموعة معارضة بعد أن قام بتصويره بينما كان الأخير يقوم بأعمال سلب ونهب، وأنا أهدي الصفحات السابقة لروحي سعيد ومحمد.

POUR EN SAVOIR PLUS لمزيد من المعرفة

Aurelia ARDITO, « Les cercles féminins de la Qubaysiyya à Damas », *Le Mouvement social*, n° 231, 2010, p. 77-88.

Rachida CHIH, *Le Soufisme au quotidien. Confréries d'Égypte au XXe siècle*, Sindbad, Paris, 2000.

Éric GEOFFROY, *Une voie soufie dans le monde : la Shâdhiliyya*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2005.

Patrick HAENNI, *L'Islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Seuil, Paris, 2005.

Thomas PIERRET (dir.), « L'islam en Syrie : analyses et témoignages », *Maghreb Machrek*, numéro spécial, n° 198,2008.

Thomas PIERRET, *Baas et Islam en Syrie. La dynastie Assad face aux oulémas*, PUF, Paris, 2011.

Paulo PINTO, « Sufism, moral performance and the public sphere in Syria », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 115-116, 2006, p. 155-171 (disponible sur <http://remmm.revues.org>).

Paulo PINTO, « Religion et religiosité en Syrie », *in* Youssef COURBAGE, Baudouin DUPRET, Zouhair GHAZAL et Mohammed AL-DBIYAT (dir.), *La Syrie au présent : reflets d'une société*, Sindbad, Paris, 2007.

سابعاً

في كلية مدينة لبعوس

السلفية كثقافة رديفة في اليمن

لوران بونفوا

حظي مصطلح «السلفية» منذ سنوات عدة باهتمام هائل في وسائل الإعلام. وبدا انتشار هذا المصطلح متناسباً وبشكل عكسي مع المقدرة المشتركة على فهم تعقّد هذه الفئة الناشئة من رحم الإسلام السنّي. وقد برز مصطلح السلفية بشكل خاص بعد ثورات الربيع العربي في العام 2011، وبعد «قضية محمد مراح» الشهيرة في مدينة تولوز الفرنسية، ومنذ ذلك الوقت وبدلاً من وصف الواقع الاجتماعي، ساعد استخدام هذه السمة في الإقرار بشرعية معرفة، أو تحليل من يستخدم هذا المصطلح، كالصحفي أو الخبير، أو الباحث. وتتناغم كلمة «السلفية» دوماً في تونس وفي «ضواحي باريس» مع مصطلحات، كالراديكالية والعنف والإرهاب والجهادية. وقد أصبح كشف السلفية وإعادة إدراجها في سياقاتها وإدماج تنوّعها وفهم تطورها أمراً ضرورياً، فيُعدّ الانطلاق من الممارسات الحسيّة وردود الفعل وأوقات الفراغ الخاصة لمن يدّعون بأنهم سلفيون نقطة انطلاق ملائمة لتُفضي إلى هذه العمليات، بدلاً من الاستناد إلى النصوص التي قام أهم «العلماء» ورجال الدين بكتابتها. ويمكن تعريف السلفية بشكل عام بأنها الرغبة في العودة إلى ممارسة أصول الإسلام، أي إعادته إلى نقائه وإلغاء كل ما يعتبره أتباع هذا المذهب بِدَعاً فرضها الإنسان وأتت لتغيير كمال أصوله، وتتجسّد السلفية في تيارات مختلفة متفاوتة الأهمية، ويتميز بعضها عن بعضها الآخر بالعلاقة المتنوعة بالتبعية السياسية وبالعنف. وينصبّ اهتمام هذا الفصل على الحياة اليومية التي يعيشها الشبان السلفيّون في اليمن وعلى

اندماجهم في بيئتهم، كما أنه يتناول العلاقات التي تجمع الشبان السلفيين بالآخرين ممن لا يشاطرونهم بالضرورة اعتقادهم بالمذهب السلفي. وبسبب التاريخ الخاص لليمن والصورة الصادقة التي يتمتّع بها في مخيلة المسلمين، يشكّل هذا البلد في هذا الإطار حالة مثيرة للاهتمام، وهو ما يستوجب الدراسة، ويحاول هذا النصّ تفسير ما يسمح لمجموعة من الشباب اليمني بالتميّز والتأسيس لثقافة رديفة أكثر من المساهمة بتجسيد التهديد السياسي والاجتماعي، ويدّعي هؤلاء الشباب أنهم لا سياسيون ويتبعون أحد فِرَق السلفية وتُسمى السكينة، ويختلف هذا المذهب عن الجهادية وعن التيار المسمى «سياسي».

كلية مدينة لبعوس

تقع مدينة لبعوس في منطقة اليافع في أعالي الجبال الجنوبية اليمنية، وتضم ما يقارب الخمسة آلاف نسمة، غالبية شبانها هم من السلفيين، وهذا ما يدعو من يزور هذه المنطقة إلى الاستغراب، سواء أكان أجنبياً أم يمنيّاً. وينسحب الأمر أيضاً على الكلية الحكومية الموجودة في تلك القرية، وهي فرع تابع لجامعة عدن وتقوم بتأهيل وإعداد المدرّسين. منذ أن تم إنشاؤها في العام 1998بتمويل كويتي لم تكن الكلية تقدم لطلابها سوى مرحلة دراسية مدتها عامان تنتهي بالحصول على شهادة دبلوم «مخفّض» يتيح لهم الفرصة فقط في التعليم في المدارس الابتدائية الريفية الواقعة في الأودية والمرتفعات المحيطة (وينبغي قضاء فترة دراسية تمتد لأربع سنوات في مرحلة الدراسات العليا من أجل الاستفادة من فرصة التعليم في المدينة وفي المرحلة الثانوية). وأمام ازدياد عدد الطلاب أصبحت مدة الدراسة في مرحلة الدبلوم تمتد لأربع سنوات متتالية مع بداية العام الدراسي2004. ظلّت مدة الدراسة القصيرة (عامان) في تلك المنطقة المؤهّل الوحيد للنجاح بالنسبة إلى الطلاب الذين ينتمون إلى عائلات متواضعة لا تستطيع تحمّل أعباء تكاليف دراسة أبنائهم لأربع سنوات، ولا يُقدّم لهؤلاء الطلاب سوى مسكن يكاد يتداعى على شاكلة مهجع، ويتلقون مبلغاً لا يتجاوز المائتي ريال يمني يومياً أي ما يعادل أقل من يورو من قِبل التاجر عمر القاسمي العيسائي، وهو تاجر ثري سعودي أصله من منطقة اليافع، كما يقوم بتغطية نفقات الكثير من الجمعيات الخيرية في منطقته، والمهاجرين من منطقة اليافع المتواجدين في السعودية. شبه الغياب أو حتى انعدام الاختلاط بين الرجال والنساء

بات ملحوظاً، فغالباً ما لا يتجاوز عدد الفتيات من الطالبات اللواتي يترفعن إلى سنة أعلى واحدة أو اثنتين، وجميع المدرّسين هم من الرجال، وهذا بالنسبة إلى أكثر الطلاب المحافظين ميزة حقيقية مقارنة ببقية كليات المنطقة، أو مقارنة بجامعة عدن. وبقدر ما يكون انتقائيّاً تتم استمالة الطلاب على امتداد نطاق جغرافي واسع، ويفرض عليهم ضعف البنية التحتية والشبكة الطرقية وارتفاع أجور النقل البقاء في الكلية لعدة أشهر من دون العودة إلى قُراهم، أو التواصل مع عائلاتهم. ولذلك تعمل هذه الكلية الصغيرة بعزلة تامة وهي تسمح بتقبّل وتفهّم عدد من العلاقات الاجتماعية التي تنشأ ضمن حدودها، لا سيما ظاهرة التنافس الديني وظهور شخصيات تمتلك **الكاريزما** وتستهوي الطلاب.

من بين الأربعمئة الآتين أحياناً من مناطق نائية يشكّل من يدّعون بأنهم سلفيون، أو يراهم الآخرون كذلك، ثلث العدد الفعلي؛ إنهم يتميّزون بلحاهم الطويلة وشواربهم المحفوفة وبالرداء التقليدي الطويل الذي يرتدونه والذي يُعرَف (بالثوب)، ويغطي منتصف الساق، وبالكوفية التي توضع على الرأس ما يسمح بملاحظة حضور هذه الجماعة والتأكد من ذلك، وبأن يعرف أفراد الجماعة بعضهم بعضاً. وينتشر ذلك المشهد لدرجة أنه لا يستثني لا المنطقة ولا القرية ولا الكلية، فهي تشهد كلّها على تفاهة التطوّر شبه العفوي للثقافة السلفية الرديفة والبعيدة غالباً عن العبارات النمطية التي لا يربطها بظاهرة العنف رابط واضح. وتظهر السلفية بين الطلاب كجملة من الممارسات المختلطة نسبيّاً والطيّعة والتي «تصبح بالية مع مرور الزمن»، فتتعدّد الهُوِية السياسية الدينية المفروضة والناجمة عن عدم التسامح وتعدّد المحرّمات المرافقة لهذا المذهب لا سيما بالنسبة إلى الأوقات المخصّصة للترفيه مع وجود ظواهر للتعتيم أو للخمود الديني، أو للخروج عن الدور المتنامي. يُعتبر سن البلوغ والبحث عن فرصة عمل وتأسيس أسرة الفاصلَ الذي يطوّر مسيرة الإنسان، ويشجّع كل فرد على إعادة تقويم عمق انتسابه إلى العقيدة والحركة السلفية. وتدفع هذه التبدلات بالسلفيين إلى التأقلم، لا بل إلى التنازل حين تصبح الضغوط أو الأهواء للبيئة المباشرة سواء أكانت عائلية أم مهنية أكثر قوة؛ وينبغي إيجاد تسوية وعلى اعتبار أنها ظاهرة ترتبط بالجيل، تشهد السلفية على رغبة في إحداث قطيعة مع ما يراه عدد من الشبان مساومة وتساهلاً دينياً وسياسياً من الأهل. ومنذ ذلك الحين أصبح السلفيون بغالبيتهم المتمردين الذين ينجبهم المجتمع اليمني المعاصر. وبعيداً من أخذ دينامية المسار في

الحسبان، فإن استخدام مصطلح «السلفي» للإشارة إلى هؤلاء الطلاب، وإلى بعض الأساتذة الجامعيين قد يطرح إشكالية على اعتبار أنه يحوّل إلى شيء، وفي حالة كلية لبعوس فإن الانخراط في الممارسات السلفية لا يستوجب الإعلان عن تبعية خاصة فالحصول على «بطاقة» في حزب أو في جمعية لا يتجسّد من خلال جوهر ديني أو سياسي محدد، فالصلوات التي تقوم الزعامات الدينية بتلاوتها سواء أكانت زعامات يمنية أم غير ذلك في القرآن تشكّل مرجعية لكنها تُتلى بطرق متنوعة ليصبح من الضروري الإدماج بين تعدّد الأصوات، أي تعدّد المصادر وبين التأثير والممارسات. وبالرغم من الطابع السلفي الفريد الذي يستخدمه الباحث والأشخاص أيضاً تبدو الهُوِية معقدة وتتيح ضم مرجعيات متناقضة. في الواقع، لا تتجسّد السلفية في مدينة لبعوس في العنف وعدم التسامح بقدر ما تتجسّد في الطقوس والقوانين المتعلّقة بشكل خاص باللباس وبأوقات الفراغ الخاصة التي يقضونها في ممارسات مختلفة. وتنمو السلفية وتتطوّر في تلك القرية مع غياب المرافق التعليمية الدينية، أو ما يُدعى المدرسة، وغياب تمويل المناصرين، ومع عدم وجود زعيم يمتلك الكاريزما. ليست الممارسات السلفية التي ظهرت حديثاً في الكلية سوى ثمرة البيئة المُغلقة نسبياً في مكان الإقامة الجامعي حيث يعيش الطلاب توازنات على مستوى الجيل، وهي أيضاً توازنات سياسية في مدينة لبعوس، كما يعيشون اندماج منطقة اليافع واليمن بشكل عام في تاريخ وشبكات الهجرة المرتبطة مع سكان هذه المناطق، لا سيما السعودية وبقية دول الخليج.

العلاقة بالسيّاسة: طريقة وأسلوب في التميّز

سواء في الأوساط الطلابية أم خارجها تتفرّد السلفية التي انتشرت بشكل كبير في اليمن منذ الثمانينيات بتأكيدها على بغضها الشديد للمشاركة السياسية، فهناك تعارض بين ما يشير إليه هؤلاء المتنسبون حين يستخدمون لفظة حزبية أي عقلية الانتساب إلى حزب ما، وبين خصوصية الانتساب إلى السلفية وما يميّزها عن بقية الحركات الدينية الأخرى وفي مقدمتها حركة الإخوان المسلمين. تُتّهم السياسة بمعنى التعاون لإدارة الشؤون العامة بشكل عام ببث الفُرقة بين المؤمنين. فالأحزاب الشعبية تفرض انتماء يختلف عن الانتماء لله، وهو أمر مستنكر ومُدان بحدّ ذاته، ويصبح التعبير العلني عن معارضة السلطة القائمة أمراً محظوراً حتى

وإن كانت فاسـدة أو استبدادية تبعاً للعقيدة التي بيّنها أهم علماء الدين المنتمين إلى التيـار كمُقبِل الوادعي وعبد العزيز بن باز ومحمد الألباني وربيع المدخلي. ولذلك أُعتبرُت جميـع التظاهرات والاعتصامات والانتفاضـات أو حتى الاعتداءات غيرَ شرعية، حالها حال المشـاركة في التصويت. يوصي زعماء السـلفية المعروفون، أو الذيـن يدّعون ذلـك «المواطنين» بالصبر، ويعتبرون أنفسـهم هـم المخوّلين فقط بتقديم نصائح سـرّيةٍ للقادة السياسـيين لتوجيههم نحو اتّبـاع الطريق القويم. يؤسّـس منطق طمأنينة النفس هذا لنظرية الولاء التلقائي للسـلطة بمجرد أن تصف نفسها بالإسلامية، ويفسّر أسـباب انتقاد أبرز وجوه التيار السـلفي ممن يُقال إنهم ليسـوا سياسيين لا سـيما عندما اندلعت الاحتجاجات الثورية عام2011 في العالم العربي. وتشـكّل الحملات الانتخابية في مدينة لبعوس فرصة سانحة لتأكيد الهُوِية السياسـية والدينية، لا سيما عند انتخاب ممثلين عن الطلاب، حيث تساند الأحزاب الوطنية مختلف المرشحين ممن يمتلكون إمكانيات استثنائية نادرة. وتزداد حماسة الحمـلات الانتخابية مع دعوة الطـلاب المنتمين إلى السـلفية لمقاطعتها، فتدور المناظرات التي تتناول مواضيع كمشروعية الانتخابات ومرجعية الديمقراطية، والتي تسـتقطب الكلية والأساتذة فيها، كما تتيح إجراء مناظرات انتخابية بين السلفيين من جهة والحزبية وأنصار المشاركة السياسـية من جهة أخرى، ليقدموا براهينهم سواء أكانوا مقربين من الإخوان المسـلمين أم الاشتراكيين، أو منتمين إلى حزب المؤتمر الممسك بالسلطة والذي أسسـه الرئيس السابق علي عبدالله صالح وأُقيل في العام 2012. خلق هذا الاستقطاب حول الأوضاع غير المتصالحة ظاهراً جوّاً من المنافسة من دون أن ينزلق الوضع بشـكل حقيقي حتى الوقت الراهن. يلعب كل شخص في هـذا المحيط المصغّـر دوره ويتميّز عن الآخرين، ويحاول إحـداث قطيعة معهم، أو التجمّع حول قِيَم ومرجعيات مشـتركة. ويسـاعد التذكير بالتسجيلات الصوتية للدروس الدينية التي يلقيها كبار مشـايخ السـلفية في اليمن كمقبل الوديعي ويحيى الحجوري ومحمد الإمام، أو شـيوخ السـعودية كربيع المدخلي وصالح الفوزان فـي الحجج التي تقدمها السـلطة؛ وبينما يتعـذّر الاتصال بشـبكة الإنترنت نتيجة غياب التجهيزات والكهرباء في القرية يسـتطيع الطلاب الحصول على المعلومات وشراء آخر الصحف والأشـرطة التي تُباع بأسعار زهيدة نسبيًّا من إحدى المكتبتين الصغيرتين في المدينة، واللتين توصفان بالسلفيتين، وتقعان في أحد الأحياء النائية،

والذي يبعد ما يقارب الخمسة كيلومترات عن الكلّية. أثناء الحملات الانتخابية يلحّ الطلاب على الزوار والباحثين الأجانب مـن المطّلعين على المناظرات التعبير عن نظرتهم، أو قياس المصالح في مختلف الحالات أمام تجمعات حاشـدة. أصبحت الحملة الانتخابية أيضاً مادة ترفيهية ووسـيلة لقضاء أوقات الفراغ ولكسـر الرتابة المرافقة للسنة الدراسية. قبل اندلاع الحراك الثوري في العام2011، والذي أدى إلى مغادرة الرئيس صالح. كان المسـؤول المحلي لحـزب المؤتمر في الكليّة يؤكد أن نصف الطلاب انضووا تحت لواء حزبه، ويُظهر هذا الرقم المبالغ فيه من دون شـك هيمنة منطق المحسـوبية؛ وسـواء أكان ذلك خاطئاً أم صائباً يعتبر عدد من الطلاب أن الانتماء إلى الحزب الممسـك بالسلطة شـرط ضروري لمتابعة الدراسة بشكل جيّد، ولأي تعيين محتمـل للوظائف العامة. وعلى مسـتوى المناطق الأصغر فإن الاسـتقطاب بين أعضاء حزب المؤتمر والطلاب السلفيين يستنزف تدريجاً القدرة على ضـم الطلاب إلى حزب الإصلاح الذي يمثّل الإخوان المسـلمين في اليمن، والتشكيل الأساسـي لمعارضة حكومة صالح. وبالنتيجة يظل بديل الهُوِية السياسية الدينية أمراً ناقصاً في العالم المصغّر الذي تمثّله الكلية.

توصيفات وتقسيمات خاصة بالطلاب

يتجلّى استقطاب الطلاب في الكلية بطرق متعددة خارج فترة ضجيج الحملات الانتخابية، فالجميع يعرفون بعضهم بعضاً، وتبقى المواجهات ضمن دائرة السيطرة ولا تؤدي إلى العنف على نطاق واسـع، وحتى وإن ظلـت التجاوزات ممكنة لكن يمكن لكل واحد أن يجد كثيراً من المخارج في سـياق محلـي معيّن، ففي جنوب اليمن سـابقاً، حيث كان يتم دفع الحراك الانفصالي نحو النجاح، وجد السكّان في الشطر «الجنوبي» تجسيداً للكراهية الآتية من الخارج منذ أن أظهرت عملية توحيده مع اليمن الشـمالي في العام 1990 حدوده[1]؛ ومن جهة أخرى تجدر الإشـارة إلى

(1) لقد عرف اليمن الشمالي واليمن الجنوبي مسارات تاريخية منفصلة. فالأوّل، الذي يضم ثلاثة أرباع السكان، قد نجا من عملية الاستعمار الغربي فيما الثاني وعاصمته عدن خضع للانتداب البريطاني حتى سنة 1967. وكنتيجة للكفاح من أجل الاستقلال الذي خاضته حركات يسارية ولد أول نظام اشتراكي في العالم العربي ظلّ قائماً حتى سنة 1990، تاريخ توحيد اليمنين الذي تم تحت ضغط الانهاك الاقتصادي والإيديولوجي لليمن الجنوبي. لم الوحدة من دون صدامات، نشبت حرب خاطفة في العام 1994، بين أنصار الوحدة والانفصاليين الجنوبيين. وساد تدريجاً في اليمن الجنوبي السابق شعور بأنه مستعمر من الشمال.

أن انتشار الإسلاميين المسلحين الموالين للقاعدة ولفرعها في محافظة أبيَن التي تبعد عن قرية لبعوس مسافة مئة كيلومتر لا يطلق العنان لمزيد من العنف، وفي نهاية المطاف يَعتبر كل واحد أنه منتمٍ للمعسكرات ذاتها، ونقصد هنا الجنوب والشباب، أو الأخلاق، وتنشأ الهُوِيات بطريقة معقدة حول مرجعيات تسمو فوق الثقافة السلفية الرديفة التي تجد في السياق الخاص للجامعة مكاناً لتزدهر فيه، في حين أنها تنهار عندما تتجاوز أسوار الكلية. رغم كل شيء وبشتى أنواع الهزل يتيح التوصيف المتبادل لكلا «المعسكرين» الفرصة ليتميزا عن بعضهما، وليبرهنا عما يمتلكانه من قدرة خلّاقة، لا بل حتى من حس فكاهي قد يمتلكانه عبر نقل مجموعة من الصور النمطية، أو المراجع الواضحة، فقد أطلق الآخرون على السلفيين لقب (أبو لحية)، لا بل «إرهابياً» على سبيل الدعابة. من جانبهم يُعيّر السلفيون خصومهم بتناولهم للقات، أو بالإرث الاشتراكي لجنوب اليمن سابقاً، الذي يعتقدون أن الزمن قد تجاوزوه.

ويرتبط المكان أيضاً بالاستقطاب الحاصل في الكلية. فيسكن كل ثمانية طلاب في غرف موزعة تبعاً للجذور الجغرافية والتوجهات الدينية. وفي غرف النوم التي يقطنها السلفيّون يضعون مقعداً أو لوحاً خشبياً بشكل عرضي بالقرب من باب الدخول لفصل المكان وليفرضوا على الجميع أن يخلعوا نعالهم خارجاً تماماً كما يحصل في المسجد. وسط الفناء الداخلي للبناء الذي يحوي الغرف يوفّر ملعب كرة الطائرة وطاولة كرة الطاولة فرصة لممارسة نشاط بدني يضع جميع الانتماءات ومظاهر التوصيف جانباً.

ينتشر استهلاك القات بشكل واسع بين الطلاب ابتداء من فترة ما بعد الظهيرة وحتى المساء، وهي نبتة تسبّب النشوة ويتناولها معظم اليمنيين من مختلف الطبقات الاجتماعية، وعلى امتداد المساحة الجغرافية. وبينما يرى من يتناولها أنها ضرورة للتعلم بشكل صحيح، أو لمراجعة الدروس، يحرّمها السلفيون؛ ومنذ ذلك الوقت ابتعد السلفيون عن الطريقة الرئيسة لإقامة علاقات اجتماعية ليجدوا نشاطات بديلة لهم، كالمطالعة والاستماع إلى الخطب الدينية والذهاب إلى المسجد، الذي تم بناؤه على مقربة من مسكنهم، أو القيام برحلة، أو إقامة جلسات تدريب في معاهد دينية خارج المنطقة. يُظهر المشهد التالي لعبة التمييز التي تدور حول مسألة نبتة القات: فذات مساء وحين كان يُسمَع صوت أذان صلاة المغرب تجمّع عدد من الطلاب

في غرفتهم لتناول القات ولتجاذب أطراف الحديث، عندها حضر اثنان من الشبان السلفيين وقاموا بدعوتهم للذهاب معهما إلى المسجد، وقالا: «هيا بنا، إنه وقت الصلاة»، فأجاب الآخرون بشكل جماعي وبسخرية وهم يلوحون بأعواد القات: «بالنسبة لنا إنه وقت التخزينة». من العار إضاعة فرض الصلاة علانية بهذه الطريقة لكن مردّ ذلك إلى وجود شيء من الضيق والانزعاج، وكرد غير مباشر على ضعف الممارسة الثقافية لدى زملائه، قام أحد السلفيين بإعادة نسخ فتوى أحد علماء الدين على أحد جدران الغرفة فوق سريره تشرح أن من يفوّتون صلاة الفجر وموعدها حوالى الخامسة صباحاً لأنهم ينامون متأخرين من دون أن يكونوا من الكفار، يدلّ تصرفهم هذا بمثابة الكفر، وهو يؤكّد قائلاً:

> هذا النص موجّه لمن يقومون بزيارتنا ويتركون صلواتهم بسبب القات، أو بسبب كسلهم، عندما يقرأون هذا سيعرفون أنهم مخطئون. [...] هناك عدة درجات للكفر ويمكن للشيطان أن يجعلك تكفر حتى وإن لم تكن تريد الخروج عن الملة أو الدين، وفي هذه الحالة أنت لست بكافر!

خطاب أخلاقي كهذا قد ينطوي على بعض من الألاعيب، وهو مُستوحىً من القاعدة الإسلامية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»؛ كما أنه يلقى تأييد ودعم عدد من الأساتذة في الكلية، ففي أحد دروس تفسير القرآن أستهزأ الأستاذ بمن يؤخر وقت الصلاة، ويتساءلون: «لماذا نصلي العِشاء الذي يحين وقته في الثامنة مساء بينما يكون أثر القات في أعلى درجاته؟». ويقول الأستاذ لطلابه:

> على الإنسان أن يؤدّي صلاته حتى وإن كان يتناول القات، عليه أن يُخرِج القات من فمه وأن يضعه جانباً فالصلاة لا تستغرق أكثر من ربع ساعة، خمسٌ منها للوضوء، وعشر منها للصلاة. [...] الصلاة هي عِماد الدين، فكيف لمن لا يصلي أن يدّعي بأنه من المسلمين؟.

وكما حرّم سلفيو التيار الطمأنيني القات قاموا بتحريم التلفاز وكل ما يعرضه من خلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالإنسان، وهو وسيلة أخرى لقضاء أوقات الفراغ، وتضع هيكلية للعلاقات الاجتماعية في اليمن، وهذا ما يفضي إلى تقسيم الغرفة. داخل الحرم الجامعي يجعل المقصفان اللذان يرتادهما الطلاب لتناول الغداء ولشراء الدفاتر والأقلام والصابون من هذا التقسيم المكاني ومن هذه الانتماءات أمراً ملموساً، فمن يقوم بإدارة المقصف الأول شاب درس لعامين في

أهم معهد سلفي في اليمن، أو ما يُدعى دار الحديث الواقع على بُعد ستمئة كيلومتر من قرية لبعوس، يبذل هذا الشــاب كل ما بوسعه للحفاظ على احترام العقيدة في المكان الذي يديره، كما أنه يجسد مرجعية من دون شك لعدد من الطلاب، ويقوم بدوره كناقل للموضة التي انتشــرت بشكل كبير لســنوات وتأسست ضمن إطار مجموعــة من المعايير المحددة، أما المقصف الثاني فهو أكثر «تحرراً»، وفيه تلفاز يبث في المساء وفي حال توفر الكهرباء مباراة كرة قدم أو فيلماً أمريكياً أو مصرياً، كما يقدم هذا المقصــف في الظهيرة طبقاً من الأرز والدجاج الذي يتم اســتيراده مجمــداً، أو كما يقال عنه «الدجاجة الفرنســية» التي لا يعتبرها الســلفيون حلالاً بموجــب فتوى تدعم تلك الفكرة. ومنذ ذلك الحين بات حتى الطعام مادة للجدل والاختلاف فيستبدل السلفيون أحياناً الدجاجة المستوردة بأخرى محليّة حتى وإن كان ســعرها أكثر ارتفاعاً، أو بعلبة من التون، أو بأنــواع من الخضار، ومع تحريم القات والتلفاز يجسّــد رفض «الدجاجة الفرنســية» رمزاً قوياً وملموســاً للانتماء المحلي للســلفية. فقد أصبحت طريقة للتميز، لا بل وحتى عامل إدماج اجتماعي يحترمه الطلاب. فهم من خلال هذه الممارسات يقومون باختيار معسكرهم الذي ينتمون إليه بشــكل رمزي لكنهم يظلّون بالنســبة إلى الغالبية في مجال ســطحي نسبياً. وفي المقابل، قد يبدو من المفاجئ أن اختيار المسجد للذهاب إليه لا يمثل عامــل اختلاف في الكلية، وأيّــاً تكن ميولهم يذهب الطــلاب الملتزمون عموماً إلى المســجد الأقرب، ويتهم بعض منهم بأنه يشــجع على الحزبية. أما في صلاة الجمعة، فيذهب الطلاب والأســاتذة الجامعيون إلى مســجد العبادي، وهو أكبر وأكثر اتســاعاً لكنه أبعد عن الكلية، وقد بُنِيَ في العام2004 بفضل المال الذي تم جمعه من السعوديين الذين يعود أصلهم إلى منطقة اليافع. وبالرغم من أن التقسيم المتبادل في الكلية بالنســبة إلى الطلاب والأساتذة على حد سواء وبعضهم قريب من الحزب الاشــتراكي، وقد تم تأهيله في موسكو، أو في هافانا - كوبا، وهم أقل عرضة للاشــتباه بتعاطفهم تجاه مختلف أنواع الإسلاميين. ويرى السلفيون أنهم يثقون بتنظيم صلوات جماعية، وبأنهم يتمتعون بشــيء من الاحتكار غير الرسمي لســلعة النجاة، وبأنهم قادرون على إرســاخ معيار بحيث يتمكّن كل واحد منهم عند انتهاء الخطبة أو الصلاة من إيجاد تســوية مع الحياة اليومية وصولاً إلى تجاوز الخلافات الظاهرة لموقفه.

لا يمكــن فصل هذه الثقافة الســلفية الرديفة الناشــئة في محيــط خاص يتمثل بالكلّية عن ســياق أعمّ يتمثل بعــودة العامل الديني بقــوة، وبالتجزؤ الحاصل على مســتوى الأجيال. أدى سقوط النظام الاشــتراكي في منطقة يافع حالها حال جنوب اليمن سابقاً خلال فترة التسعينيات إلى عودة العامل الديني بقوة بالرغم من أن هيمنة الحكومة الاشــتراكية في مدينة عدن آنذاك قد شــجع على تقهقر الهُوِية الثقافية عبر تأميم الممتلكات الدينية على ســبيل المثال، أو منع الأقمشــة الحرير، لكن كان من المفترض أن تقوم عودة الأســلمة المعاصرة بما ينبغي للتصحيح؛ فقد أُهمِلَ النُّصُب التذكاري المقام تخليداً لشــهداء حرب العصابات التي جرت خلال فترة الستينيات ضد الاستعمار البريطاني وبُنِيَ الآن مسجد مقابل ذلك الضريح. يربط مقبل الوادعي أحد الوجوه الوصية على الحركة اليمنيــة ضمنيّاً تطور تياره بردة الفعل تجاه الحركة الاشــتراكية في قصة رواها عند إلقائه محاضرة مســجلة عن رحلته التي قام بها إلى منطقة يافع منتصف الستينيات وقد صُفِّيَ الوادعي في العام2001، فبعد أن قام بزيارة المنطقة وتحدث إلى السكان عن مساوئ الماركســية والسياسة والديمقراطية تأكد أن الوادعي قد التقى هناك بشــبان لا ينتمون لأي تيار حزبي وقالوا له: «لا جدوى من التحدّث إلينا عن الشيوعية فنحن نعرفها!».

ونتيجة للتجربة الاشــتراكية نشــأت حالة من التفاوت بين الأجيال، وتتجســد الاشــتراكية في عملية انعزال شامل للممارســة الدينية. فمقابل الفرصة الكبيرة التي يقدّمها التلفاز اعتبرت جميع الحركات الدينية والسياســية، أو المتعارضة مع الغيرية والناجمة عن ازدياد، أو انحسار تدفّق الهجرة من منطقة اليافع نحو السعودية وممالك الخليج الأخرى نفســها قادرة على صوغ أو «إصلاح» هُوِيتها الدينية الخاصة، حتى وإن تسبّب ذلك في حدوث استقطاب شديد في الكلية. لقد تشكّلت السلفية في هذا الســياق وتدّعي أنها تمثّل إرث الرعيل الأول من المســلمين عبر ازدواجية القطيعة، فهي لا تميّز نفســها عن الإسلام السائد وحســب بل وعن الممارسات «الرخيصة»، أو العَرَضية التي يقوم بها الآباء الذين نشــأوا في ظل النظام الاشــتراكي للجمهورية الشــعبية الديمقراطية، التي ظلّت قائمة في الجنوب حتى العام 1990. يسبب ضعف هيكلــة نطاق الســلفية المحلية وغياب معهــد للتأهيل ضمن منطقــة يافع في عدم

استســاغة المذهب التي يدّعي الطلاب اتباعه، ولذلك يبدو الانضمام إلى الســلفية أمراً رسمياً، ويقتصر على بعض «الممارســات غير الهامة»، فحتى وإن استقرّ بعض الطلاب والأســاتذة في دمّــاج، أو في أي معهد آخر، فلن يكون لــدى الغالبية منهم ســوى رؤية غير واضحة عن الســلفية، ولذلك في تســجيل أُعِدَّ أثناء زيارة يافع في العام 1997، شــعر مقبل الوادعي بالضيق من الأســئلة التي طرحها الحضور. فبينما كان يتوقّع أســئلة تتمحور حول مواضيع دينية ولاهوتية بدأ الحاضرون من ســكان يافع بســؤاله عن الخصومات، أو التجاذبات الداخلية بين أفراد من المعسكر السلفي المتعدّد القوميات، وهذا ما رأى فيه شيئاً من التفاهة.

لذلــك، وبالرغم من شــغفهم بكثيــر من النقاشــات والجدل الــذي يعصف بالمعســكر السلفي لم يقدّر الطلاب حجم التورط على مستوى المنطقة. من المؤكد أنهم يســتمعون ويتبادلون الأشــرطة أو الأعمال التي تتناول الانشقاقات الداخلية، ويتّخذون من كبار الشخصيات اليمنية أو السعودية السلفية، مرجعية لهم، وينتقدون الإخوان المسلمين والصوفيين، لكن يظل تنفيذ تعاليم هذا المذهب أمراً نسبياً. وعلى المستوى الفردي لا تنحصر ممارســاتهم على الأوامر والنواهي الواردة في الخطب الدينية، أو على كتابات أبرز شــخصيات هذا التيار السياســي الديني، بل تندرج من خــلال رغبة قد تكون غير واعيــة أحياناً بالتأقلم مع النص ومــع الرهانات المحلية، وتتماشى مرونة الممارســات مع تصلّب النظرية. فعلى ســبيل المثال، يعمل شاب سلفي بعيداً من أســرته ضمن الكلية، ويقضي على مَلَلِهِ بمشاهدة التلفاز بالرغم من أنه ممنوع بحســب المذهب الذي ينتمي إليه، وأمام هــذا التناقض، وبالرغم من أن هذا الشاب يعترف بارتكابه مخالفة لكنه لا يشاهد «سوى مباريات كرة القدم وبعض الأفلام الأكشن الأمريكية!».

وتقدم قصة أخرى شــهادة غير مباشــرة على أن الخارج ينظر إلى السلفية نظرة ســلبية، فقد اســتقبلت الكلية زيارة عبدالوهاب راوح، وزير التعليم العالي ســابقاً، ورافقه رئيس جامعة عدن، وهو حدث نادر بالنســبة إلى كل من الأســاتذة والطلاب الذيــن أرادوا لفت انتباه ضيفهم للحالة المزرية التي تعاني منها غرف نومهم، ونقص الوســائل، وتأخّر دفع المساعدة الممنوحة من قبل المُحسِــن عمر قاسم العيسائي. وقد كان من المهم بالنســبة إلى الجميع تقديم صــورة إيجابية عن المجتمع الطالبي

فقــد نُظِّفَ الحرم الجامعي، كما حُضِّرَت وليمة كبيــرة. وفي يوم الزيارة، وبينما كان من المفترض أن تكون العملية التدريســية قائمة كما العادة وكان رئيس الجامعة يقوم بجولة على القاعات الدراســية، ويرافقه عميد الكلية وبعض من الشخصيات المهمة في المنطقة، وجدوا طالباً من الســنة الثالثة يحضِّر درس الشريعة الإسلامية، لكن بدا عليــه الامتعاض، ونتيجة للخجل والارتباك الذي انتابه بســبب الزيارة التي تقوم بها شخصية كتلك لكلية لبعوس قام بتغطية ساقيه بالكوفية التي تتدلى على فخذيه.

يوميــاً وبما يتلاءم والمذهب الســلفي الذي ينتمي إليه، لــم يكن ذلك الطالب يرتــدي البنطال بل كان يرتدي المِعوَز القصير الذي يغطي نصف الســاق فقط، وظناً منه أن لهذا التفصيل القدرة على ترك انطباع سيئ لدى الزوار حاول ستر هذا السلوك المختلف والاختباء ليبــدو طبيعياً. لقد بدا انتماؤه مُعيباً ولــم يُرد إظهاره من خلال هذه الســمة المختلفة للباسه؛ بالنسبة إليه ولعدد من زملائه يمكن لردة الفعل هذه أن تتدارك التكيف والتنافي القادم، وأن تكشــف كيف أن انغراس السلفية يظل أمراً غير ثابت، ونلاحظ ذلك في هــذا النوع من المواقف المعقــدة والطفولية أحياناً؛ فليس جميع السلفيين هم مصدر التهديد كما يوصفون بذلك غالباً.

ويمكن التخوف من السلفية بطريقة مشابهة تماماً للممارسات المتمردة المراهقة التــي تظهر فــي المجتمعات الأوروبيــة والأمريكية، **كالهيبيــن والبانك والغرينغ والقوطيــن** باعتبارها أنماطاً، أو ثقافات رديفة، أي كعلامة على مســتوى المجتمع والجيل، ويمكنها أن تُحدِث تكيّفاً لسلوكها، فلا تقوم السلفية بوظيفة سياسية يمكن تحديدها بشــكل بَدَهيّ، وتمرّ الثقافة الســلفية الرديفة من خــلال ملاءمة الدلائل، كاللحية واللباس، وحتى «أصغر التصرفــات»، وأوقات الفراغ الخاصة التي تفضي إلــى القطيعة والرفض الرمزي لبقية المجتمع. لكن للعــودة إلى تناول مصطلحات **ديك هيبديج** بخصوص ثقافة **بانك** الرديفة التي ظهرت في نهاية الســبعينيات، فتارة هي «مضحكة وغير عدائية»، وتنتفي بشــكل ذاتي، وطوراً تتجسّــد «بتهديد النظام العام».

تُبعِدُنا مقاربة كهذه عن الصورة الســائدة عن السلفيين الذين يُعتبرون كمجرمين يرتبطون ارتباطاً وثيقاً بالجماعات والشــبكات الإرهابية العالمية، ويفسّــر التكيّف

وإعادة التأقلم للسـمات المتعلّقة باللباس والتصرفات الأخرى بحسـب السياق أن المعنى الذي تحمله السلفية في مدن كتولوز وديترويت وتومبوكتو بعيد كل البعد عن المعنى الذي تحمله في لبعوس أو الرياض.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Laurent BONNEFOY, *Salafism in Yemen. Transnationalism and Religious Identity*, Hurst/Columbia University Press, Londres/New York, 2011.

François BURGAT et Mohamed SBITLI, « Les salafis au Yémen ou… la modernisation malgré tout », *Chroniques yéménites*, n° 10, 2003, p. 123-152.

Rose Helen FUCHS EBAUGH, *Becoming an Ex. The Process of Role Exit*, Chicago University Press, Chicago, 1988.

Dick HEBDIGE, *Subculture. The Meaning of Style*, Routledge, Londres, 1979.

Saba MAHMOOD, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, Paris, 2009.

Bernard ROUGIER (dir.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, PUF, Paris, 2008.

ثامناً

«رجل بكل ما تحمله الكلمة من معنى!»

حليمة، امرأة متمردة في مدينة قفصة التونسية

أمين علّال

«**رجّالــة عليهُم**»، يبدو هذا التعبير متناقضاً فهو يــدلّ حرفياً على الجملة التالية: «إنهــا أكثر رجولة من الرجال»، أو بالتحديد «لديها صفــات رجولة أكثر من الرجال أنفســهم»، ويُقال باللهجة التونســية كلمة رجَّال لكل من يتصف بالشجاعة والشرف والنزاهــة؛ وما إن ينطبق هذا التعبير على حليمة والذي يدلّ على قِيَم «مذكّرة» خاصة تتعلق بالرجل الموثوق حتى يبدو تعبيراً مزدوجاً. وحليمة شــابة شــجاعة من مدينة شعبية تدعى قفصة، وهي عاصمة لمنطقة يقطنها مئات آلاف السكان، وتقع على بُعد 350 كيلومتراً جنوب غربي تونس.

التقيــت حليمة في إحدى أمســيات ربيــع العام 2008 عندمــا قامت مجموعة بالتجمع بطريقة غير شــرعية وســط مدينة قفصة؛ كان المتظاهرون في ذلك المساء يحتجّون على توقيف زعماء تمرّد منجم المعادن المجاور. فقد هزّت المنطقة منذ عدة أســابيع حركة تمرّدٍ لم يسبق لها مثيل في زمن حكم الرئيس بن علي. فقد ثار العمال والمناضلون وشــباب المنطقة من العاطلين من العمل ضد قرارات توظيف الأقارب والمحسوبيات في شركة قفصة للفوسفات (CPG)، والتي تمثّل مصدراً رئيساً للثروة في البلاد. تسببت هذه المؤسسة الحكومية التي تستثمر في ثمانية مناجم في المنطقة في الهواء الطلق بالكثير من الاســتياء، فقد أصبحت تؤمّــن القليل القليل من فرص العمل. ولم يحظَ هذا الحراك الذي اســتمر لستة أشهر على تغطية إعلامية جيدة وقد قُمِعَ آنذاك بوحشية. في ذلك اليوم الجديد من الاحتجاجات، شهدت المواجهات مع

قوات حفظ النظام حركة تصعيدية. وقد شهدت مواكب طلاب الثانوية غلياناً، وكانت غير متوقعة. في المساء، وحينما كانت مجموعة المناضلين المتمرّسين من خريجين وعاطلين من العمل ومناضلين من الحزب الشيوعي العمالي التونسي، أو من الاتحاد العام للطلبة التونسيين يتهيأون على مقربة من المقرّ المحلّي للنقابة، أو كما يُعرف (بالاتحاد العام التونسي للشغل UGTT)، ظل عدد قليل من المتظاهرين في الخارج. فلدى الذين يُحشدون قدرةٌ أكبر على مواجهة ما يمنعه نظام الاستبداد. سألت من تكون تلك الفتاة الوحيدة التي تتوسط عشرات الرجال المشاركين في الاشتباكات مع الشرطة، وقد بدت عليّ الدهشة؛ أجاب أحدهم ممن ينتمون إلى اليسار الراديكالي بإعجاب إنها «حليمة، رجّالة عليهم».

«لسنا ملزمين بالإذعان لأي شخص كان»

تحدَّث معظم رجال الحي ونسائه، حيث يندر الاختلاط بتقديرٍ عن حليمة التي تبلغ من العمر الخامسة والثلاثين ويُنظَرُ إليها كبطلة، كل ما في الأمر أنها امرأة لا مبالية وتجبر الإنسان على احترامها. ارتادت المدرسة حتى الثانوية قبل اتباع دورة للتعلم على الآلة الكاتبة والتي «لم تستفد منها بشيء» على حد قولها. عملت حليمة لعدة مرات كبائعة في متجر للألبسة، وأحياناً كانت تجلس بلا عمل في ما تقضي وقتاً كبيراً في فترة بعد الظهر والمساء مع صبْية الحيّ أو كما تدعوهم هي «الأولاد». في أوقات الفراغ تذهب حليمة إلى الأحياء الأخرى للحديث في المقاهي والمكان المفضّل بالنسبة إليها هو الشرفة التي تقع خلف برج القصبة. تقول حليمة: «أشعر بالأمان هنا بين الأشجار وأحب الجو المريح الهادئ». احتست حليمة هناك شراب الليمون حتى وإن كان الوقت متأخراً في الليل؛ إنها إحدى النسوة القلائل أحياناً تأتي إحدى الصديقات معي أو أقوم باصطحاب ابن أخي ذي العشر سنوات، فذلك أفضل بالنسبة إلى العائلة ويجعل الأمور أكثر وضوحاً».

سواء أكان في الحي أم في المقاهي، تدور الأحاديث التي يتناولها الشباب التونسي حول البطالة وغلاء المعيشة والرغبة في السفر إلى أوروبا أو الولايات المتحدة. لكن في قفصة وأثناء فترة الاحتجاجات تركّزت الأحاديث حول التهميش والازدراء اللذين تواجههما المنطقة في ظل نظام بن علي، وقد كانت حليمة تتصدّر الحوار. كانت تقول وهي تشارك في القتال: «علينا أن نبدي شيئاً من المقاومة»، «علينا أن

نســـتمرَّ في القتال». لحليمة هيئة مقاتلة في المعارضة حتى وإن لم تكن كذلك، لا بل وتبدو منتقدة للمعارضين، فتقول عنهم:

> إنهم يتحدّثون طوال الوقت... أنا لم أتابع تعليمي وأحب أن تكون الأمور واضحة، وعندما نتظاهر لتحرير المناضلين المحتجزين فهذا واضح وعادل، ولسنا ملزمين بالإذعان لأي شخص كان.

لا تنتســـب حليمة إلى أي حزب، ولا يوجد أحد من أســـرتها مناضل أو نقابي؛ نشـــأت خبرتها في العمل الاحتجاجي عام 1991 في المدرسة أثناء تظاهرة شاركت فيها إبان حرب الخليج الأولى. عندها تحوّلت حليمة إلى زعيمة. فقد كانت تتحدّث بتأثّر كيف اختفى والدها حينذاك، بعد ذهابه إلى المفوضية ليشرح عن تجاوزات ابنته. كان والدها يعمل مستخدماً في وزارة التقاعد ولم يكن شخصاً متطلباً، «لقد كان أمّياً وظل بعيداً من السياسة، لكن صمته كان بمثابة نوع من الفخر، كان قنوعاً، لكن يمكن أن تلمح في عينيه شيئاً من الغضب». وخلف نظرة الأب القاسية استطاعت حليمة أن تعرف أن والدها يرى تمرّدها بعين الرضا:

> عندما رجعت ذات يوم إلى المنزل بعد أن تم نقلي بشكل نهائي من المدرسة بعد أن كسرت زجاج النوافذ بالحجارة، وبينما كنت أنتظر من والدي أن يضربني بشدة، وضع يده على كتفي وقال لي: «انتبهي إلى نفسك يا ابنتي»، أما أمّي فلم تتخذ الموقف ذاته وظلّت تلاحقني طيلة الوقت لأظلّ في المنزل، لقد كانت خائفة ولم تكن تدرك لماذا أنخرط بهذه القضايا.

بين «تجاوز المألوف» و«البقاء ضمن نطاق المعقول»

تبدو حليمة وســـط الرجال كوجه يتخطّى حدود المألوف، فلا تنسجم خطاباتها ومواقفها مع الطبيعة المحافظة لنســـاء مدينة قفصـــة. ولا تقف المرأة جنباً إلى جنب مع الرجال في وقت متأخر في حيّ كهذا إلّا إذا كانت مومســـاً وهنّ قلة بطبيعة الحال. ويقتصر دورهن على ممارسة الجنس لقاء المال بما يتنافى تماماً مع ما تقوم به حليمة. هي ليست «فتاة مسترجلة»: فهي تتصف بالغنج وتظهر بما ينسجم مع معايير الجمال المعروفة عند الإنـــاث، وغالباً ما تضـــع **الماكياج** وتعتني بتصفيف شـــعرها وتضع الأقراط وتلبس الأســـاور والأطواق، كما ترتدي في معظم الأحيان **الجينز** والأحذية المسطحة، وتقول عنها إنها «عملية أكثر أثناء الركض». ولم تؤثر علبتا السجائر اللتان

تدخنهما طوال اليوم على نقاء وحدّة صوتها، وهذه السجائر التي تتخذ طابعاً متحرراً مما يُقال عن أن الفتاة الجيّدة لا تدخن وهي تفاخر بذلك. لا تتكلّم حليمة كثيراً لكن كلامها لاذع وهي لا تريد أن يخلط الناس بينها وبين الرجال حين تُسأل: «إن كانت تشعر بنفسها كرجل» تقول بوضوح:

لا، فلكل دوره لكن لا أعرف لم قد لا أكون هنا... أنا أكثر شجاعة من غالب النساء... وأنا كذلك منذ أن كنت صغيرة. لكنني لست الوحيدة ويوجد مثلي الكثير من الفتيات.

عند اندلاع الثورة في شتاء العام 2010-2011، شاركت حليمة كالعادة في المواجهات وتظاهرت وتحدّت حظر التجوّل في المساء مع الفتيان في الحي، كما شاركت في القتال ضد الشرطة برمي الحجارة وتجّنب الرصاص، وما زالت تحتفظ بآثار تلك المعارك على كتفها الذي خُلِعَ أثناء المواجهات، وشيئاً فشيئاً أصبحت حليمة شخصية مركزية في الحياة العامة لحيّها الذي تسكنه. ومنذ ذلك الوقت أرادت حليمة أن «تضع نهاية لكل ذلك»، فأعلنت خطوبتها وتحوّلت منذ ذلك الوقت إلى فتاة مثالية. وإن كانت تشعر بالرضا أو الحنين وهي تروي مغامراتها في التمرّد تؤكّد اليوم على المسؤوليات الجديدة «كإيجاد فرصة عمل ثابتة والاهتمام بخطيبها»، وقد لاحظت عند حديثها عن خطيبها ما يمكن أن ندعوه العودة إلى جنسها كأنثى:

إنه رجل بكل ما للكلمة من معنى، لم يرضخ أبداً أمام الاستبداد والقمع، أكمل دراسته وهو على قائمة الأولوية للعمل كتقني في سونيد (Sonede) [الموزع الرئيسي للمياه العذبة]. يمكننا الزواج والسكن في أحد الأحياء الجيدة في غرفة مفروشة في منزل أخت زوجي فهي أرملة وليس لديها أطفال.

يبدو أن حليمة، التي ما لبثت فترة طويلة حبيسة نهاية الشباب بسبب عزوبية وبطالة مديدتين، وهي تنتقل إلى عالم الراشدين، تردّ بعد الآن خروجها بمعية الصبيان وقضاء سهراتها الطويلة في المقاهي إلى تاريخ ولّى. وهي اليوم تعزو التزامها إلى خطيبها سعياً منها إلى طيّ صفحة الماضي. أما هو فلم يكن مع ذلك عنصراً ناشطاً في حركة الاحتجاجات لعام 2008 ولا أثناء اللحظة الثورية – وكل ما في الأمر أن لقائه حليمة حدث أثناء سجال لفظي، في مقهى، مساءً. كانت في نظره رائعة لأنها «قدوة»، قوية الطبع، لكنها مع ذلك ليست «عيشة راجل» (أو حسن صبي).

أيّ شخصيات أنثوية للاحتجاج؟

إن عادت حليمة إلى «الاصطفاف» لمتابعة حياة متّسقة مع نوع جنسها، وتضع مسيرة حليمة المتمرّدة الصور النمطية التي تردّدت حول الإنتفاضات العربية الأخيرة موضع الشك وإعادة النظر. في المخيالات يُنظر إلى المرأة على أنها «مجرّد مرافقة» تُحمَل على أكتاف الرجال (إخوتها) وشعرها مبعثر أو ترتدي وشاحاً أنيقاً. ما يلبي التصوّر المزدوج عن الالتزام السياسي: الرجل يضطلع بالقتال، ويتولى العمل الرجولي والقرارات الإستراتيجية، أما المرأة فتكتفي أثناء الحركات المطلبية، الهادئة أو الصاخبة، بدورها كمرافَقة عاطفية ولوجستية. وأما مسار حليمة فبعيد كل البعد عن هذه الثنائية التي تنطبع بها صورة التمرد. وبالرغم من أنها فتاة غير عادية في سياق مدينة قفصة الطبيعي، تؤكّد حليمة أن هناك طرقاً وأوقاتاً لاحتلال الأماكن التي تحيط بنا تبعاً لنوع الجنس، وأن المعايير ليست جامدة، وأن المرأة حين تناقش هذه المعايير أو تخرقها لن تكون عرضة للازدراء أو للاستنكار، أو لنقص القيمة، بل يمكن لها على العكس أن تحظى على التقدير والإعجاب الحقيقيين.

لئن كانت المرأة في مدينة قفصة، لا تخرج للتظاهر فإن الملاحظة الدقيقة لظروف الالتزام أثناء الاحتجاجات التي اندلعت في العامين 2008 و2011 تسمح بفهم القيام بحشد النساء، فعندما استُنفِرت النساء المحتجّات كحليمة في العام 2008، سواء أكنّ أمهات أم زوجات مناضلين معتقلين، أم نساء أتين للتضامن بلغ العنف ذروته ووصلت الاحتجاجات إلى مراحل متقدمة. وقد حدث ذلك على سبيل المثال أثناء تظاهرة نسائية لتحرير المعتقلين، وقد نُظِّمت في 27 تموز/ يوليو 2008 في مدينة الرديف المليئة بالمعادن، والواقعة غرب مدينة قفصة. وقد اتخذت التظاهرات طابع المواجهة مع الشرطة، وحينها قامت النساء بفخر بما أعتاد الرجال القيام به.

وفي النهاية تبرهن مسيرة حليمة الاستثنائية لجهة مدة ما التزمت به أهمية مشاركة المرأة التي غالباً ما تتوارى بعيداً من الصورة التي تظهر عن الاحتجاجات؛ كما تشير من خلال خبرتها الطويلة في الاحتجاجات ورغبتها حديثاً في التصالح مع نوع جنسها على مرونة مرجعيات من يقومون بالاحتجاج وعلى انخراطها في العمل النضالي الذي يتطلّب تقديم أثمانٍ باهظة مع أنه ممتع، أو حتى مسلٍّ بالنسبة إلى كل من المرأة والرجل.

Amin ALLAL, « Réformes néolibérales, clientélismes et protestations en situation autoritaire. Les mouvements contestataires dans le bassin minier de Gafsa en Tunisie (2008) », *Politique africaine*, n° 117, 2010, p. 107-125.

Vincent GEISSER et Larbi CHOUIKHA, « Gros plan : retour sur la révolte du bassin minier. Les cinq leçons politiques d'un conflit social inédit », *L'Année du Maghreb 2010*, vol. VI, CNRS Éditions, Paris, 2010, p. 415-426.

Stéphanie LATTE ABDALLAH, « Les femmes dans les révolutions arabes », <http://printempsarabe.regionpaca.fr>, mars 2012.

تاسعاً

مشجعون عن بُعد

مُحِبّو فريقي برشلونة وريال مدريد في فلسطين

أباهر السقّا

أمسية كروية في مدينة رام الله، تملؤها المزامير والصيحات والأعلام واكتظاظ الجمهور، تُثبَّت شاشات عملاقة في المقاهي التي تضيق بالمشجعين، فالبعض منهم أتى وقد رسم على وجهه، والغالبية يرتدون قميص الفريق المفضّل بالنسبة إليهم؛ هي ليست مواجهة بين فريقين فلسطينيين بل بين الفريقين الإسبانيين (ريال مدريد وبرشلونة). تعمّ المظاهر الاحتفالية أرض فلسطين في كل مرة يلتقي بها الفريقان في أي بطولة كانت؛ ولذلك، كيف يمكن تفسير قدرة كرة القدم العالمية على حشد المشجعين الذين لا ينتمون لهُوِية هذه الأندية ولا لمكان وجودها؟ وإن دُرست دراسة «قدرة هذه الأندية على تحريك الجمهور والتعبير بالرموز من خلال المظاهر الجماعية»، كما يقول عالم الاجتماع لودوفيتش ليسترلاين في سياقات أخرى، فبماذا تتميز هذه الظاهرة المعايَنة في المجتمع الفلسطيني الذي يتعرض للاستعمار؟ يحاول هذا الفصل فهم أسباب «التشجيع عن بُعد»، والذي يظهر في «**المقاهي -الملاعب**» في كل من الضفة الغربية وغزة، كما يهتم بالمراهنات الرياضية والسياسية أيضاً، لا بل وحتى الإيديولوجية.

ظاهرة طارئة

تُعتبر كرة القدم بحقّ «ظاهرة اجتماعية شاملة» كما يقول عالم الأنتروبولوجيا مارسيل موس، فهي وسيلة ممتازة لتعبئة الجماهير، كما أنها تحضّ المتابع على

الحماسة في سياق من تدويل المشهد وتحويل الرياضة إلى سلعة. لقد أصبح الصراع الذي نما ليتجاوز حدود إسبانيا بين «**البارشا**» و«**الريال**» خلال العقد الأول من الألفية الجديدة أمراً لافتاً للنظر، ويُطلَق على المباريات التي تجمع هذين الفريقين اسم «**الكلاسيكو**»، وهو مصطلح موجود في اللغة الإسبانية ويفرض نفسه حتى في اللغة العربية، كما أنها تمثّل أحد أهم اللقاءات التي ينتظرها المتابعون أو الشركاء، أو كما يلقَّبون بالإسبانية «**سوسيوس**» في جميع أنحاء أوروبا والعالم العربي، وأفريقيا الواقعة جنوب الصحراء الكبرى. ولتغطية هذه الحماسة على مستوى العالم يتبنّى هذان الفريقان اللذان يضمّان عدداً من اللاعبين من مختلف الجنسيات سياسة حيال هؤلاء «**السوسيوس**» بإضفاء الطابع الرسمي على روابط المشجعين في الخارج، وتنظيم فترات تدريب وتمويل مراكز التدريب الصغيرة، إضافة إلى تعزيز حضورها القوي على شبكة الإنترنت. لقد تطوّر هذا العالم الافتراضي بالنسبة إلى الكثير من المشجعين الفلسطينيين، ولا سيما الشباب بشكل متسارع ليتحوّل إلى فسحة مكانية يمكن لهؤلاء المشجعين من خلالها أن يعبّروا عن شغفهم «بفريقهم البعيد في المسافة»؛ كما يمكن لهم أن يتبادلوا عبر **تويتر** و**فيسبوك**، ومن خلال مدوناتهم للآراء والمعلومات والشائعات، فيفضّل المشجعون الفلسطينيون من الموقع التجاري العربي «**كورة**» بشكل خاص، بينما تضم مواقع أخرى انتشرت على نطاق محلي في كل من غزة ونابلس عدداً كبيراً من الصور والمعلومات كصفحة **فيسبوك** (برشا إلى الأبد).

لقي «التشجيع عن بُعد» صدىً خاصّاً في المجتمع الفلسطيني، وبشكل عام في كل الوطن العربي. يقول شاب يدعى محمود يبلغ من العمر أربعة وعشرين عاماً، وهو طالب في جامعة بير زيت، الواقعة على بُعد بضعة كيلومترات عن مدينة رام الله:

> أنا أعرف جيداً من أشجع ومن لا أشجع، صحيح أن **البارشا** فريق كرة قدم أوروبي وأن هؤلاء الأشخاص يكسبون الكثير من المال أدرك ذلك لكنني أهتم فقط بمشاهدة كرة القدم.
>
> – طالما أن الأمر كذلك لماذا لا تشاهد كرة القدم الفلسطينية؟
>
> – لا توجد كرة قدم في فلسطين «ولا قيمة لها» هنا، اللاعبون ليسوا مهرة، إنهم لا شيء وليس لديهم ذلك المستوى، أحب بلادي كثيراً ولا أشعر بمشكلة مع الأوروبيين، لكن حقيقة الأمر هي أن اللاعبين الفلسطينيين ليسوا بارعين. يجب أن

نعترف أن بث المباريات على شاشات التلفاز لا يُقارن بروعة حضور المباراة في الملعب، أما هنا فملاعبنا صغيرة جدّاً.

وتتحول المقاهي التي تشجع صراحةً فريقاً بعينه إلى ملعب كرة قدم، وتحوّل كل مباراة إلى حدث. وترسم المدن الفلسطينية بما فيها القدس والأماكن الاجتماعية المخصصة للكلاسيكو الإسباني مساحة جغرافية مدنية للمنافسة بين هذين الفريقين، ولكن تظهر خلف المساحة الجغرافية الكروية قضايا وانقسامات أخرى، فعدد من المقاهي الشعبية والتقليدية لا يرتادها سوى الذكور، أما المقاهي الأكثر أناقة والتي تقدّم المشروبات الكحولية وتستقبل مساء بث المباراة زبائنها من كلا الجنسين. وبهدف تفادي الاستقطاب وزيادة «ملاعب الكرة» في المقاهي وضع البعض منها على الواجهة شعارات للفريقين المتنافسين لجذب أكبر عدد ممكن من الزبائن. والمنافسة المادية مهمة بالنسبة إلى المقاهي التي تقدم لزبائنها إمكانية متابعة قنوات الرياضة المشفرة[1].

وإضافة إلى ذلك تقوم هذه المقاهي برفد الاقتصاد المحلي الذي لا يُستهان به، وتطورت مباريات الكلاسيكو لتصبح دعامة دعائية محلية ولتُستخدَم من قِبل عدد كبير من المقاولين ممن يدركون أنه من خلال نجوم هذين الفريقين يمكن لهم أن يسترعوا انتباه عامة الجمهور بالرغم من أنهم يخالفون حقوق نقل البث. وبينما يتم تجاهل الفريق الفلسطيني الذي أحرز بطولة كرة القدم يشتد الإعجاب بهذين الفريقين الإسبانيين، أو بشكل محدود ببقية الأندية البطلة على مستوى أوروبا، وهذا ما ندركه عندما نسمع محمود. فلم تعد الأندية المحلية قادرة على رسم الأحلام أو تجييش الجمهور إلّا على مستوى الأحياء أو القرى أو مخيمات اللجوء. ويفسر اختلاف المستوى الرياضي بين المباريات المحلية والعالمية وحجم المتابعة الإعلامية للأندية الغربية البطلة هذا السحر الذي يمارسه كل من ناديَيْ البارشا والريال، لكن لهذا السحر الممارس تفسير آخر في السياق الفلسطيني. فأثناء الانتفاضة الثانية التي اندلعت في العام 2000 بدت هذه الظاهرة بشكل ملحوظ، فقد عزلت تلك الفترة التي اتسمت بتصاعد وتيرة العنف والقمع الإسرائيلي قسما كبيراً من الشباب الذي فُرض عليه حظر التجول لفترات طويلة، هذا إن لم يتم اعتقاله ووضعه في السجون

---

(1) أنظر المقالة العاشرة بقلم محفوظ عمارة ولوران بونفوا في هذا الكتاب، ص 120.

الإسرائيلية، وفي حين كان انطلاق بطولة دوري كرة القدم أمراً متعذراً، اتجه الشباب الفلسطيني، لقتل الوقت، نحو متابعة المباريات الأوروبية، وتم تطوير وسائل الإلتفاف على تشفير القنوات التي تبث المباريات وتتطلّب دفع اشتراك. وقد لعبت قناة **الجزيرة** القطرية على وجه الخصوص والتي انتشرت بشكل واسع في تلك الفترة من خلال برامجها ولمعان معلّقيها دوراً مركزياً في جماهيرية هذين الفريقين في فلسطين والعالم العربي، وقد سطع نجم معلّقها عصام الشوالي، وهو تونسي الجنسية وحظي بجماهيرية واسعة من خلال ما يستخدمه من سجل مفردات مؤثرة، إضافة إلى استطراداته بالحديث عن التاريخ العربي أو «العلاقات الدولية»؛ وإضافة إلى «المتعة بسماع اللغة العربية الكلاسيكية» تجعل المفردات المضحكة والسياسية التي يستخدمها ذلك المعلّق الشهير «من المرء يسافر عبر كرة القدم» كما يقول أكرم الذي يبلغ الثالثة والعشرين من العمر، وهو من مخيم الجلزون الواقع على مشارف مدينة رام الله؛ خلال فترة الحرب ومقابل الاحتلال كان هذان الفريقان العالميان يقدّمان متنفساً لم تعد تقدر على توفيره حتى النقاشات السياسية، لذلك وبالرغم من العيوب الكثيرة والنظام التجاري الذي ينتقده الجميع يُنظر إلى الرياضيين من أصحاب المستويات العالية على أنهم أبطال جدد.

أوقات وأماكن لبناء العلاقات الاجتماعية

لم تمنع النهاية التدريجية للانتفاضة خلال النصف الثاني من العقد الأول للألفية الجديدة انتشار أوقات مخصصة للمتعة الكروية عن بُعد، بل على العكس تماماً، فبالنسبة إلى العديد من الفلسطينيين أدى السعي إلى توفير أوقات مخصصة للعائلة لأوقات الراحة أو «للاسترخاء وإعادة التوازن» بعد أعوام من العنف إلى إضفاء قيمة مضافة على الصراع القائم بين فريقي ريال مدريد وبرشلونة، والذي يتجلّى بشكل رياضي رقيق، تفسّر لمياء التي تبلغ من العمر الثامنة والعشرين وتعمل مدرّسة ذلك بالقول:

> أنا الابنة البكر وجميع إخوتي وأخواتي محبون لرياضة كرة القدم، يأتي جميع أفراد الأسرة إلى المنزل لمشاهدة **الكلاسيكو**، وأنا أحضّر لهم قالب حلوى، لكنني في واقع الأمر غير مهتمة بكرة القدم، بل أود إدخال السرور إلى قلوب إخوتي فقط، أحب تلك اللحظات حين يكونون سعداء بمشاهدة المباراة في غرفتي؛ إنهم يقومون بتناول الحلوى التي أعددتها لهم، إنها لحظات عائلية ونحن نشعر حينها

بأننا متحدون...، حتى وإن شعرت بالحماقة أحياناً حين أقوم بتنظيم تلك الأمسيات لكنني أقوم بذلك فقط لإسعاد عائلتي، فأنا ملتزمة سياسياً بالقضية الفلسطينية وبمناهضة الاحتلال.

لئن كان هذا الشغف بكرة القدم يدلّ في واقع الأمر على أحد أشكال الابتعاد عن التسيّس فهو يُظهر أيضاً الخشـية المتنامية من الأحزاب ومن «التسيُّس». وتشتد هذه الخشـية أكثر من السـابق ليتمحور جزء كبير من الحياة حول التضامن الحزبي، وقد نجمت هذه الخشية من الأزمة العميقة التي تعاني منها القيادات الفلسطينية، وإن كان هذا الامتعاض يؤثّر على مختلف شـرائح المجتمع الفلسطيني، فهو يمس على وجه الخصوص الجيل الذي لم يتجاوز الثلاثين من العمر، والذي نشأ في ظل الصدمة من «مفاوضات السلام».

وفي ظل هذا السـياق تسـاهم كرة القـدم بطريقة مذهلة فـي توطيد العلاقات الاجتماعية للكثير من الشـباب وتُعتبر المباريات أوقاتاً «**كرنفالية**» تسـمح للشباب بخلق ثقافة مسـتقلة نسبيّاً. يقول ماهر وهو أحد عشـاق كرة القدم ويبلغ الثامنة عشر من العمر ويدرس في المرحلة الثانوية:

اشتريت عَلَماً وقميصاً وقبعة وحمالة مفاتيح **البارشا** للدلالة على انتمائي إلى ذلك الفريق، لكن ما يعنيني هي سهرات أيام الخميس حيث يكون اليوم التالي يوم عطلة وتسمح لي عائلتي بالخروج؛ أنا أكره أن تُقام المباراة ضمن أيام الأسبوع وفي وقت متأخر من المساء، فعائلتي لا تسمح لي بالخروج لمتابعة المباراة، وبالرغم من ذلك أشاهدها على التلفاز؛ من جهة أخرى قالت لي أمي إنه ينبغي عليّ التوقف عن مشاهدة مباريات كرة القدم فأنا أضيّع الكثير من الوقت ولا أدرس بما يكفي وبأن وزني يزداد مع مرور الوقت، فأنا أتسمّر أمام شاشة التلفاز، لكن كل ذلك غير مهم بالنسبة إلي، فما يهمني أن الجميع يتابع مباريات كرة القدم، ذلك الأمر يتماهى مع ما هو مألوف، فقد صرنا نهذي على **فيسبوك** و**تويتر** ونكتب حتى على حقائبنا المدرسية أسماء الفِرق التي نشجّعها.

وكذلك يشـجع نقل المباريات على تبـادل الآراء بين أفـراد العائلة الواحدة، فصحيح أن الشبان يستمتعون بالتحدي الذي يجمع **الريال بالبارشا** لكن لا يعني ذلك تهميش الفتيات؛ بالنسـبة إلى ناهد التي تبلغ من العمر الثالثة والعشرين يرتبط عشقها **للبارشا** باهتمامات أخرى:

منذ سنوات عدة أصبحت مدمنة على فريق برشلونة بسبب أخي العاشق لذلك الفريق؛ إنها لحظات سعادة عند الاجتماع أمام شاشة التلفاز مع جميع أفراد العائلة فهذا يقوّي علاقتي بأخي ويمكنني أن أحصل على ما أريد منه في الأيام التالية؛ بالإضافة إلى أنه من الممتع التعرف على حياة اللاعبين الخاصة وعلى صديقاتهم وعلى علاقاتهم الاجتماعية، كما يمكن أن يحدث نوع من المشاحنات اللطيفة مع الصديقات اللاتي يشجعن نادي ريال مدريد وهي وسيلة للقضاء على الملل.

أما هبة التي تبلغ واحداً وعشـــرين عاماً فتتجلّى متعة كرة القدم بالنسبة إليها في مسألة «الأجواء»:

لا أشاهد مباريات كرة القدم في المنزل على الإطلاق، بل أخرج مع أصدقائي لا سيما الفتيات إلى أحد المقاهي ونمضي السهرة ونحن ندخن النرجيلة ونتسامر ونتسلى، فهذه الأجواء تعجبني، وهي بالنسبة إليَّ لحظات سعادة. ولأكون صريحة أكثر أنا لا أكترث أبداً بكرة القدم فالسعادة من وجهة نظري حين ينتصر فريق ريال مدريد، ومن جهة أخرى لا أعرف لماذا أشجع نادي ريال مدريد، أعتقد بأن الأمر مرتبط بتأثير صديقاتي اللواتي يتحدّثن عن هذا الفريق طيلة الوقت. لقد أصبح الأمر عادة والجميع مهتم بذلك، لقد أصبح ذلك أمراً مألوفاً، وهذا يدلّ على أنني «فيّاعة» ولست خارج الجو.

التشبّه بالبطل والإسقاطات السياسية

إضافة إلى البعد المتعلّق بتنمية الروابط الاجتماعية ومتابعة الفريقين الإسبانيين والمواجهات التي تجمع بينهما، يؤدّي «التشجيع عن بُعد» إلى وجود شيء من التشبّه، إضافة إلى تضخيم صورة البطل في المجتمع الفلســطيني، فتُجسِّد شخصيات كروية كليونيل ميسي وكريستيانو رونالدو النجاح على الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي، مع تجســيد معاني الرجولة والقوّة. يقول فراس، وهو عامل يبلغ التاســعة عشر من العمر، ويتابع جميع مباريات فريق ريال مدريد، ويرتدي قميص الفريق، ويشارك في مجموعة على موقع **فيسبوك**:

غالباً ما أهدي قمصان النادي (تي شيرت) لأبناء إخوتي في أعياد ميلادهم، أحب اللاعبين كثيراً وأعتقد بأنه فريق مميّز، كما أنني أحب كريستيانو رونالدو وأحاول التشبّه به، فهو جميل ورياضي، إنه بطلي.

لكن لا يحلّ هذا التماهي محل الأبطال المناضلين أو شهداء القضية الفلسطينية، إلّا أن الأزمة السياسية وورطة ما كنا ندعوهما سابقاً «عملية السلام»، كانقسام الداخل الفلسطيني بين فتح وحماس، والفساد وقساوة التعسف الاستعماري لعبت دوراً لا يمكن إغفاله في هذا السعي وراء إيجاد بطل بديل بعيداً من «ساحات المعارك»، حتى وإن لم يكن يتمتع بجميع صفات البطل، وتشكّل هذه الظاهرة عاملاً يساهم في إحداث تحول اجتماعي من خلال إدماج العولمة بالمجتمع الاستهلاكي.

لقد أصبحت نتائج المباريات وعالم الأندية الخاص، وحركة انتقالات اللاعبين بأسعار فلكية مواضيع دائمة، تنافس أو تطغى على الحديث بالسياسة، لكن وفي مقابل هذا الصراع الرمزي والذي يحدث عن بُعد بين عشاق ريال مدريد وبرشلونة، يجري صراع آخر لا معنى له على المستوى المحلي، فغالباً ما تتلو المباريات تظاهرات وتُغلق الساحات الرئيسة في فلسطين من قبل المشجعين وقوات حفظ النظام، ولذلك أصبحت حركة السير صعبة في أمسيات **الكلاسيكو**؛ ويغذّي الصراع الرياضي الخلافات الأخرى. فقد تؤدي المباريات إلى حصول عراك وأعمال شغب بين المجموعات المتنافسة التي تفرّق بين سكان المدن وشباب مخيمات اللجوء ممن يُنظر إليهم على أنهم أول من يمارس العنف ويتّصفون بالفظاظة، وبأنهم غير مهذّبين. حتى وإن اقتصرت الاشتباكات على نطاق محدود لكنها تفضي إلى جملة من الكوارث الاجتماعية، كالموت الذي أودى بحياة أحد المشجّعين عام 2012 في نابلس.

يسوق عشّاق هذين الفريقين الكثير من البراهين لتبرير تشجيعهم لأحدهما، ففي المرتبة الأولى هم يقدّرون الرياضة ذات المستوى العالي، والقدرة الجسدية لدى اللاعبين والبراعة الفنية التي يظهرانها أثناء اللعب والعمل ضمن فريق مع لاعبين تحضروا لهذا **الكلاسيكو**، ويبدو ليونيل ميسي الفائز بجائزة الكرة الذهبية لأربع مرات كأفضل لاعب في العالم في عيون عشاق **البارشا** «كعبقري في كرة القدم»؛ وإضافة إلى مهاراته الفنية يشير الكثيرون إلى «صفاته الإنسانية»، فهو يتقاضى أجراً مرتفعاً جدّاً و«يوزع جزءًا منه على الفقراء». وهناك آخرون يتحدّثون عن نوع آخر من الانتماء إلى هذا الفريق قد يبدو أكثر إيديولوجية وسياسة، فهم يطرحون معنىً سياسياً يبرّر تشجيعهم لفريق برشلونة. فمحمد الذي يبلغ التاسعة والعشرين من العمر ويعمل مستخدماً، يعتبر أن **البارشا** فريق «للفقراء» في منطقة تعاني تهميش السلطات

الملكية المركزية في إسبانيا. لكن لا يهم ذلك الأمر كثيراً، فعدد من مشجعي برشلونة يرتبطون بفريقهم كتعبير عن تأييدهم لانفصال إقليم كاتالونيا، ومنذ أن ارتبط فريق الريال بالسلطة الملكيّة المركزية بات نادي برشلونة بالنسبة إلى الكثير من المشجعين لا سيما «اليساريين»، فريقاً مناضلاً يدافع عن «قضية» عادلة هي قضية «المظلومين»، ويقدّم المتحمّسون لاعبي **البارشا** كرفاق نضال على الرغم من أجورهم الخيالية التي يتقاضونها.

في المقابل، هناك أمر آخر يدفع مشجّعي الريال إلى تشجيع هذا الفريق يتمثل بالديانة والإتنية فهم يرون قبل كل شيء أن فريقهم يضم مجموعة من اللاعبين المسلمين العرب أو القادمين من جنوب الصحراء الأفريقية. أما في إطار السياق الفلسطيني فلا قيمة لكل ذلك، فشعار **البارشا** يشكّل محور اهتماماتهم، لذلك قام مصنِّعٌ عدد من الأعلام ذات الألوان الزرقاء والحمراء القاتمة والتي صمّمت في ورشات مدينة الخليل بإلغاء الصليب الموجود ضمن شعار النادي الكاتالوني، لكن لم ينتبه أحد لهذه الحيلة، وقد لاقى ذلك انتقاد مشجعي **البارشا** الذين يفضّلون إبراز الشارة الأصلية على قميص الفريق أو في حافلاته.

جلعاد شاليط على المدرجات!

تفسّر سيطرة الاستعمار الإسرائيلي على المجتمع الفلسطيني نجاح العامل الرابع لتعبئة الجمهور والمتمثل في تغيير الحالة التي يعيشونها من خلال **الكلاسيكو**، فقد استوطن الصراع حتى في أوقات الفراغ وفي المنافسة بين فريقي ريال مدريد وبرشلونة، ولا يتردد البعض في قول مشاهدتهم للعلم الإسرائيلي في قلب ملعب مدينة مدريد وعلى المدرجات التي يجلس عليها أنصار النادي الملكي؛ وقد تبدو هذه الطريقة في إسقاط الحقوق متصلّبة وتسمح بانتشار الكثير من الشائعات. في الواقع يساهم هذان الفريقان عبر سياسة **السوثيوس** التي يتبعانها في تمويل فِرق ومدارس فلسطينية لتعليم كرة القدم في فلسطين، على غِرار المدرستين اللتين تم افتتاحهما في كل من غزة ورام الله بمواكبة حملة إعلامية.

أدّت قضية شاليط في تشرين الأول/ أكتوبر 2012 إلى نثر بذور الانزعاج لدى عشاق **البارشا**، وبشكل خاص لدى الشباب الفلسطيني، فقبل موعد اللقاء الذي سيجمع الفريقين آنذاك بعشرة أيام تم بث خبر تناقلته وكالات الأنباء مفاده أن فريق

برشلونة قد قام بتوجيه دعوة للجندي الإسرائيلي السابق جلعاد شاليط، والذي أُسر في غزة لست سنوات على يد حركة حماس قبل أن يتم تحريره في تشرين الأول/ أكتوبر 2011 لمشاهدة المباراة ضد فريق **الريال** من منصة الشرف، وقد تسبّب هذا الخبر بسيل من النقاشات بين مشجعي الفريق على شبكة الإنترنت. ثارت وسائل الإعلام وأصبحت المناظرات مدوية على صفحات **فيسبوك** وبين الأحزاب السياسية التي ندّدت بمبادرة فريق برشلونة وعلى رأسها حركة حماس، وتمت الدعوة إلى مقاطعة اللقاء الكروي بشكل رسمي من قبل لجنة بي دي إس (BDS) أي لجنة «المقاطعة وسحب الرساميل وفرض العقوبات.»، والتي تضم شخصيات من المجتمع المدني. وأمام هذا الهجوم نفى نادي برشلونة قيامه بدعوة جلعاد شاليط، وقال إن الجندي السابق هو من طلب حضور المباراة، وقد أوضح النادي قيامه في المناسبة ذاتها بدعوة لاعب كرة القدم السابق محمود سرسق المولود في قطاع غزة، والذي قامت إسرائيل باعتقاله لثلاث سنوات قبل أن يتم إطلاق سراحه في تموز/ يوليو 2012 بعد إضراب طويل عن الطعام، وقد ضغط عليه المناضلون الفلسطينيون لتلبية الدعوة، فحضوره بالنسبة إلى بعضهم سيساهم في إسماع صوت «قضية المعتقلين الفلسطينيين» على الساحة الدولية، وبالنسبة إلى بعض آخر، ولا سيما حركة بي دي إس ستشير المشاركة للإستراتيجية الإسرائيلية، وفي النهاية اختار محمود سرسق الرأي الثاني وأعلن عن رفضه لعِبَ دور الوسيط بين «المستعمِرِ والمستعمَر وبين الضحية والجلاد» وعلى حد تعبيره: «كان شاليط سجين حرب أما أنا فقد كنت معتقلاً لدى الاحتلال ونظام الاستيطان، وهناك الآن 5800 سجين ممن هم مثلي».

وفي المحصلة، هناك أبعاد للولع الذي يعيشه جيل في المجتمع الفلسطيني المعاصر من مشجعي فريقي **الريال والبارشا** «عن بعد»: فإن اندرج هذا الولع في إطار عملية العولمة والهيمنة الثقافية وحتى في التطور الظاهر للمجتمع الاستهلاكي الذي يتجمّع عند تجارب خاصة في سياق من العنف والابتعاد عن السياسة الحزبية مع أنه بعيد عن الحدود الفلسطينية. وتشجيعاً على تقاسم القيم والممارسات، وتجديداً لعلاقات التعاضد والتضامن والصداقة بعيداً من ساحات القتال يغذّي هذا الشغف المحاولات الشخصية للتشبّه بالآخرين من الأبطال المشتركين الجدد جراء الحالة الاستيطانية والخصومات الداخلية في المجتمع الفلسطيني.

Abaher EL SAKKA, « Revendication identitaire et représentations sociales : émergence d'un nouveau mode d'expression artistique de groupes de jeunes Palestiniens », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 49, 2010, p. 47-62.

Ludovic LESTRELIN, *L'Autre Public des matchs de football. Sociologie du « supportérisme à distance »*, Éditions de l'EHESS, coll. « En temps&lieux », Paris, 2010.

« Sociologie du sport », *L'Année sociologique*, vol. 52, 2002, p. 507-532.

Site des supporters du Barça et du Real dans le monde arabe : <www.clasicooo.com>.

Page Facebook de supporters du FC Barcelone :

<www.facebook.com/#!/Arab.Barcelona.Fans?fref=ts>

Page Facebook de supporters du Real Madrid :

<www.facebook com/#!/REAL .MADRID. AR.C.F?fref = ts>.

عاشراً

تعليقات باللغة العربية أو بالإريترية؟

عشّاق الكرة يبحثون عن بث متلفز مجاني

محفوظ عمارة ولوران بونفوا

تمثّل كرة القدم في العالم العربي من دون أدنى شك مصدراً ممتازاً للتسلية الشعبية بالنسبة إلى الذكور، فالأطفال يلعبون كرة القدم والرجال يكتفون بمشاهدتها أو يحاولون مشاهدتها، وأصبحت متابعة المباريات عبر شاشة التلفاز مصدراً للتحدّي. كان الاهتمام بالنسبة إلى عشّاق الكرة في كثير من البلدان حتى تسعينيات القرن الماضي ينصبّ على البطولات المحلية ليتحوّل تدريجاً نحو اللقاءات الأوروبية والمنافسات الدولية، وأخذ الاهتمام بالفرق العربية الكبيرة، كالأهلي والزمالك في القاهرة، والترجّي الرياضي في تونس، وشبيبة القبائل في الجزائر، يتناقص حتى وإن ظلّ بعض من هذه الفِرق متطرفاً بما يوحي إلى أعمال الشغب التي حدثت في الملاعب الأوروبية خلال الثمانينيات[1].

حقوق إعادة البث والشعور بالإقصاء

أدى إطلاق القمر الصناعي العربي خلال العقد الأول من الألفية الثالثة إلى نشوء عديد من القنوات المدفوعة التي تم حجبها عن نقل معظم بطولات كرة القدم

(1) إن قدرة هؤلاء المغالين (الألتراس) على التحشيد لعب دوراً مهماً في العملية الثورية في مصر 2011 عام عقب سقوط مبارك، وظل هؤلاء الأنصار رأس حربة المعارضة لسلطة الإخوان المسلمين الجديدة، وتعرضوا لقمع شديد. على غرار ما جسدته أحداث بور سعيد في شباط /فبراير 2012، التي قتل فيها أربعة وسبعون مناصراً للأهلي على مرأى من لامبالاة الشرطة، بيد أنصار نادٍ منافس، بقي الملعب متنفساً ورمزاً للخلل في وظيفة الدولة، وللتوترات الاحتقانات الاجتماعية.

المفضلة، وعلى وجه الخصوص بطولة الدوري الإسباني والإنكليزي والإيطالي. وقد تم استبعاد القنوات الوطنية المجانية من حقوق إعادة النقل لأهم الحوادث لمصلحة قنوات عربية يأتي في مقدمتها قناة الجزيرة الرياضية، ومجموعة من القنوات المموّلة سعودياً، مثل MBC وART.

ساهم إطلاق القمر الإعلامي في عدم وجود توازن في مصادر المعلومات وأوقات الترفيه التلفزيوني لمصلحة دول الخليج، كما أدى إلى وجود منافسة قوية بين قنوات تلك الدول. وكانت الرياضة إحدى أهم ساحات المنافسة، كما كانت تزيد من التعطش الشعبي كلما ازداد عدد المباريات لتؤدي إلى وجود منافسة اجتماعية وإتنية وجغرافية على حد سواء، فيبلغ عدد قنوات الجزيرة الرياضية ست عشرة قناةً مأجورة، بينما تقدّم شبكة قنوات **أبو ظبي سبورت** لمشتركيها ثماني عشرة قناةً.

ويتجاوز مجال التمويل الإعلامي برأس مال خليجي حدود الوطن العربي مع إنشاء الجزيرة لثلاث قنوات يتم الاشتراك بها وهي Bein Sport المخصّصة للجمهورين الفرنسي والأمريكي.

ويتفاوت الشعور بالإقصاء الناتج من هيمنة القنوات التي تستوجب دفع اشتراك في العالم العربي تبعاً للبلد ولموارد الأسرة المالية، ويسبق الحوادث الكروية المهمة، ككأس العالم وكأس الأمم الأوروبية، أو حتى الألعاب الأولمبية، أو البطولات المحلية سيلٌ من النقاشات الحادة لا سيما في بلدان كمصر والجزائر والأردن وسوريا واليمن؛ وكردّ فعل استطاع المشجعون من مختلف الشرائح والأعمار تطوير وسائل جديدة كشفت عن ديناميكية المجتمعات المعاصرة، وأصبحت الرياضة والتلفاز أمام مسائل تتعلّق ببناء الهُوِية في سياق من العولمة، أو بانعدام العدالة بين مختلف الطبقات الاجتماعية.

خلال بطولة كأس العالم التي أجريت في كوريا الجنوبية واليابان عام 2002، وعندما ظهرت قضية حقوق بث مباريات كرة القدم وبسبب نقص الإمكانيات، أخذ اليمنيون يتجمّعون لمشاهدة القناة الأريتيرية المحلّية ومباريات البطولة على الرغم من امتلاكهم للهوائيات؛ ولأنهم لم يتمكّنوا من فهم التعليق باللغة التجرينية شعروا بالغضب إزاء وقوع الناطقين بالعربية ضحية للاستبعاد، فهم يتسلّون بمتابعة الإعلانات أو الرقصات الفولكلورية التي تُعرض بين الشوطين، وقد تأقلم المشاهدون

على ذلك. وقبل ظهور الهاتف المحمول والمنتديات على الإنترنت كان قطع الشارة أو الظهور المفاجئ لنشـــرة أخبار تمجّد الرئيس الإريتيري أسياس أفورقي تدفع بهم إلى معرفة البدائل والبحث عن قنوات أخرى أكثر غرابة أو خصوصية!

أصبحت عملية فك تشـــفير القنوات فـــي العام 2006 أثنـــاء كأس العالم الذي أقيم في ألمانيا عملاً مؤسســـاتياً، وقد كلفت حقوق النقل الحصري بالنسبة إلى هذه النســـخة وما تلاها من بطولات بالنســـبة إلى الدول العربية ما يتجـــاوز المئة مَليون دولار، مثلما فعلت باقة قنوات ART التي نقلت ســـابقاً نسخة العام 2002 مع تحسين عملية التشـــفير وتعود ملكية هذه المجموعة لرجل الأعمال الســـعودي صالح كامل الذي اتهمته صحف عديدة، ومنها يومية **الرأي** الأردنية بمنع فقراء الوطن العربي من متابعة مباريات البطولة، وقد دافع عن نفســـه خلال لقاء مطـــول أجرته مجلة **الوطن العربـــي**، وأعلن فـــي النهاية عزمه على بث بعـــض اللقاءات مجانـــاً، ومنها المباراة النهائية. كان الجدل حاداً في المؤسســـات العربية المعنية إلى درجة دفعت بالسلطة الدينية إلى الاهتمام بالأمر، ففي العـــام 2006 تمت دعوة عدد من رجال دين جامعة الأزهـــر في القاهرة ومنهم عبد المعطي البيومي، الذي أيّـــد فيما بعد قرار منع ارتداء النقاب في فرنســـا، إلى البرامج التلفزيونية التي تحوّلت إلى منبر لكي يقدّموا وجهة نظرهم بخصوص ولع الشـــعوب بكرة القدم وطرق قرصنة الاشتراك في باقة قنوات ART، ولم تشـــرّع هذه الســـلطة الدينية التي كانت مقرّبة من السلطات القائمة آنذاك الممارسات المتعلّقة بالالتفاف الذي شبّهته بالسرقة. وقبل كأس العالم التي أُجريت في العام 2010، قام صالح كامل بإعادة بيـــع قناته وحقوق النقل لقناة **الجزيرة** بمبلغ وصل إلى ثلاثة مليارات دولار بحســـب تقديرات وســـائل الإعلام ليشهد ذلك على تضخّم حقوق إعادة البث بعد عدة سنوات.

طُرق الالتفاف

بعد أن اتخذ الحرمان والاســـتبعاد طابعاً مؤسســـاتياً، انتشـــرت طرق الالتفاف لا سيما بين أوساط الشـــباب لتتيح بذلك ولادة اقتصاد خفي ومجتمع افتراضي بعد إبداء الســـلطات الحكومية رضاها بشكل غير مُعلَن، وهي التي تنظر بعين الرضى إلى اهتمام الشـــباب ظاهرياً بأمور أخرى، وإهمالهم السياسة غافلين بذلك عن قدرة كرة القدم على تعبئة الجماهير وحشـــدها سياســـياً! تدخّل عدد من الحكومات في العام

2006 لضمـــان الحد الأدنى من إمكانيـــة متابعة مباريـــات كأس العالم مثلما حدث في الأردن حيث أمر الملك بنصب شاشـــات عملاقة في المدن الرئيســـة، كما قامت الحكومة بتأمين بطاقات مســـبقة الدفع من باقة ART وقامت ببيعها في مكاتب البريد، لكن كان السحر المتنامي لأوقات الترفيه الذي تقدّمه الشركات الخاصة إشارة إضافية على فشل الدولة التي كانت تحاول بأي طريقة كانت أن تتصرّف تجاه وضع الإعلام الحكومي الذي لطالما تحكّمت به بسهولة «خارج اللعبة».

وعلى المســـتوى الفردي، نمت في البلدان العربيـــة بدائل أقل كلفة بل ومجانية أيضاً للتمكّن من متابعة المباريات عبر شـــبكة الإنترنت أو تقنيات متطورة تُســـتخدم لفك تشفير إشارة القنوات بواسطة بطاقات مزيفة أو حيلاً أخرى؛ بالنسبة إلى بعضهم ليســـت هذه الممارسات مشروعة وحسب بل وتمثّل شكلاً من أشكال مقاومة هيمنة السوق. وفي المغرب توافرت حيلة تقنية توليف القنوات الفرنسية التي كانت تستأثر بحقوق البث، أما من يعيشـــون على مقربة من الحدود الإســـرائيلية فلم يكن عليهم ســـوى إعادة توجيه الهوائي لمشـــاهدة المباريات على القنوات الإسرائيلية؛ وحتى العام 2012 ظلت القناة الأريترية الوسيلة المفروضة على الكثير من عشاق المنتخب الإنكليزي، فقد كانت القناة الوحيدة التي تنقل مجّاناً مباريات ذلك المنتخب.

ومن دون شـــك باتت الفواصل الفولكلورية الأريترية أقل غموضاً، كما أصبح عـــدد من كلمات اللغة التجرينيـــة مفهوماً؛ ومنذ العام 2013 بـــدأت القناة الجزائرية الحكومية والتي يمكن متابعتها عبر القمر الصناعي **نايل سات** بنقل عدد من مباريات بطولة الدوري الإنكليزي بفضل رعاية مشغّل الاتصالات العام **موبيليس**.

لكـــن ثبتت فعالية انتشـــار هذه الطرق بشـــكل أكبر على شـــبكة الإنترنت، فقد أنشـــئت منتديات متعددة على أســـاس إقليمي وضمّت عشاق كرة القدم، كما قدّمت حيلاً لقرصنة القنوات المشفّرة، ونشرت هذه المنتديات لغة اصطلاحية تقنية خاصة لزيادة ثقافة «**الجكة**» المعروفة عالمياً، والتي تم تعريبها بشـــكل أو بآخر، كما نشرت ثقافة الأخلاق المتمثّلة بالتشـــارك والحرية والتضامن الوطنـــي والعربي، بل وحتى الإســـلامي. وتُعدّ الرغبة بمشـــاهدة مباريات كرة القدم مجاناً ضرورة مالية وطريقة تســـاهم في تشـــكيل الخبرة الكروية. وبواســـطة منتديات الكرة وُلِد شـــعور بوجود

مجتمـــع يضع رموزاً ليتداولها الجيل بأكمله، فقد باتت المرجعيات الدينية مشـــتركة على المنتديات والعديد من الرســائل الأخلاقية كانت تتقبل القرصنة لمشاهدة كرة القدم بينما تندّد بتشارك المعلومات للوصول إلى القنوات الإباحية؛ وقد أتاحت تلك الطرق الرخيصة في الالتفاف وجود نقاشات كوّنت المجتمع العربي والعلاقات بين الأجيال والتي قد تبدو صعبة أحياناً.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Mahfoud AMARA, « When the Arab World was mobilised around the FIFA 2006 World Cup », *The Journal of North African Studies*, vol. 12, n° 4, 2007, p. 417-438.

Mahfoud AMARA, « Football sub-culture and youth politics in Algeria», *Mediterranean Politics*, vol. 17, n° 1, 2012, p. 41-58.

Muhammad Jamal BASHIR, *Kitab al-Ultras*, Dawn, Le Caire, 2011.

Yves GONZALEZ-QUIJANO et Tourya GUAAYBESS (dir.), *Les Arabes* parlent aux Arabes. La révolution de l'information dans le monde *arabe*, Sindbad, Paris, 2009.

Claire-Gabrielle TALON, *Al-Jazeera. Liberté d'expression et pétromonarchie*, PUF, Paris, 2011.

Olfa LAMLOUM, *Al-Jazira, miroir rebelle et ambigu du monde arabe*, La Découverte, coll. « Sur le vif », Paris, 2004.

Olfa LAMLOUM, Anne-Françoise WEBER et Arnim HEINEMANN (dir.), *The Middle East in the Media. Conflicts, Censorship and Public Opinion*, Saqi Books, Londres/Beyrouth, 2009.

القسم الثاني

إرساخ المستقبل

أظهر القســـم الأول من هذا الكتاب انغماس الشباب العرب في عصرهم الذي يعيشـــون فيه لكن أوقات فراغهـــم مرتبطة أيضاً بعلاقة مزدوجة بالماضي، فيســـاهم الحنين والرغبة في القطيعة والمسائل المرتبطة بالموروث وإعادة اكتشاف التقاليد في بناء الأجيال الجديدة. وإن كانت مرحلة الشباب هي المرحلة المناسبة لبناء المستقبل مـــن خلال التحصيل الدراســـي، أو الزواج، أو جني المـــال، فالنصوص التي يتألف منها القسم الثاني ســـتعمل على التذكير بأن هذا المستقبل لن يأتي على الإطلاق من العدم، وأن النزاعات المتوارثة والهُوِيـــات المصابة و«النعيم المفقود» تترك بصمتها على الطرق التي يمضي من خلالها الشـــباب العرب أوقات فراغهم، بل تتعدّى ذلك لتشمل التنوع الاجتماعي والجغرافي والثقافي. فمن إحياء الأناشيد والأغاني الدينية القبطية في مصر، إلى شـــعور بعض مقاتلي اليسار في لبنان بالحنين السياسي، مروراً بالنجاح اللافت لحملات الرقص «التقليدي الفلسطيني»، يظل الشباب العرب متأثراً بدرجة كبيرة بالأجيال التي ســـبقته. وتشكّل الطريقة التي تنظر من خلالها فئة الشباب إلى الماضي مادة مثيرة للاهتمام، فممارســـاتهم في أوقات الفراغ تشهد كما رأينا في القسم الســـابق على تطور الثقافات الرديفة الخاصة، كما أنها تُبرز المنطق الذي تعيد بموجبه الأجيال الجديدة إنتاج ممارسات عائلية، والتأقلم وتملك المعايير التي نُقِلت إليهم، حتى وإن كانت هذه الأجيال قد نشأت في ظل ذروة التكنولوجيا أو السياقات المتغيرة. وكما يشير عدد من المراقبين إلى أن ثورات العام 2011 لم تُعتبر «احتجاجات طاهرة»[1] من دون وجود ماضٍ لها أو حتى مقدمات، فينبغي النظر إلى أوقات الفراغ

[1] أمين علّال و توما بييريه (إدارة)، في صلب الانتفاضات العربية، الصيرورة الثورية،
(Amin ALLAL et Thomas PIERRET (dir.), *Au coeur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaire*, Armand Colin-Iremam, Paris, 2013.)

في سياقات تاريخية ناتجة من القطيعة ووراثة الطباع؛ ويساهم تكوين روابط قائمة على الشعور بالانتماء الواحد اجتماعياً وعرقياً وسياسياً وعلى مستوى الجنسين والأجيال في إعادة تكوين الهُوِية وانعدام المساواة وأشكال السيطرة أو الخضوع المبطّن غالباً، أو الذي يتم التغاضي عنه أحياناً. وبعيداً من الحاجة إلى التسلية أو الانشغال، أو حتى «ملء الفراغ» بانتظار انقضاء مرحلة الشباب، تعكس أوقات فراغ الشباب العرب التفاوت الاجتماعي كما تعكس الفصام العابر للمجتمعات العربية.

يحتل الشعور بالحنين مكانة خاصة في القصص التي قام المؤلفون المساهمون في كتابة الجزء الثاني بجمعها؛ فهو يجد في أوقات الفراغ مساحة خاصّة للتعبير، ويقدّم عدة أوجه أو جوانب. وفي كثير من الحالات يعكس الشكوك المقلقة التي تميز الفترات الانتقالية. ويسأل عدد كبير من الشباب العرب ممن يواجهون أزمات اقتصادية ويعانون البطالة وعدم الثبات في العمل أنفسهم على أي أساس سيتم نسج المستقبل، ويزداد هذا القلق لدى من يواجه اضطرابات سياسية بشكل مباشر أو نزاعات مدنية، أو حروباً طويلة الأمد كما جرى مع كل من الجزائريين واللبنانيين والليبيين والسوريين والعراقيين والفلسطينيين منذ عدة أجيال. فمن القبائل في بغداد مروراً ببيروت تظلّ فئة الشباب في المجتمعات العربية في وارد رفض الحاضر باسم العصر الذهبي المتخيّل.

وفي مقابل ما يُنظر إليه على أنه نيل من هُوِية الجماعة وليس من هُوِية الشباب وحسب، رسخت ونشأت أشكال أخرى من «الحنين» الجماعي. وقد رأينا في القسم السابق كيف تمكنت الجماعات المعاصرة كالسلفية والصوفية من التزوّد من مرجعيات «العصر الذهبي»، وهو عصر متخيّل في الغالب الأغلب، وتدعونا النصوص التالية إلى إجراء مقابلات مع شبان صحراويين وعراقيين وفلسطينيين، أو لبنانيين يتمتّعون «بتراث» يودّون الحفاظ عليه أو العثور عليه مجدداً، لا سيما بالنسبة للعراقيين الذين هبّوا بعد إغلاق المتاحف ونهبها في خضم النزاع الذي تلا الاجتياح الأمريكي عام 2003 للدفاع بشكل سياسي عن وطنهم، أو عن طائفتهم، ولإنشاء مقاومة مدنية في مواجهة السلطات التي يعارضونها. لا يحتاج هذا «الحنين» سواء أكان ضمنياً أم معلناً إلى إطار مؤسساتي، كالمدرسة أو الجمعية أو النوادي أو المخيّمات الصيفية ليعبّر عن نفسه، فيمكن في مقاهي مدينة حيفا اكتشاف التخبّط الذي يعانيه المجتمع الفلسطيني الذي يتناقص جراء «التنوع» المليء بالغموض،

ولكن تظلّ حلقة الأســر من دون أدنى شــك المكان المفضّل حيث يتم التعبير عن الاحترام ورفض الأعراف والتقاليد أحياناً كما سنكتشــف ذلك في مدينة تقع جنوب الأردن حيث تســنّت لنا الفرصة في زيارة أسرة مسيحية. وإن كانت فئة الشباب تهتم بالماضي فهذا لا يستلزم منها أي سلبية، ويشكّل التراث مادة للتجديد المستمر ولهذا السبب يستاء الآباء والأمهات أحياناً من الاعتراف بما كانوا قد ورثوه، وهكذا سنرى كيف ســتعيد حركات دينية كاريزمية اســتغلال أغان دينية قبطية والخيم التي نصبها شبان صحراويون خلال فصل الصيف، ومسرحيات أُخرجت في المدارس المرتبطة بحزب الله اللبناني، أو خطوات الدبكة التي تقام في النوادي الفلســطينية؛ كيف يتم تجديد الماضي في كل مكان لإرساخ المستقبل بشكل أفضل.

لوران بونفوا – ميريام كاتوس



حادي عشر

الشرب في شارع الحمرا اللبناني

هل أصاب الشباب نوع من الحنين في بيروت(*)؟

نيكولا دوت-پُويّار

ما يميّز شـارع الحمراء اللبنانـي تاريخياً ارتباط فن التجـول اليومي فيه بالبيئة الاجتماعية التي توفّرها المقاهي هناك، لا سيما تلك التي تطل مباشرة على الأرصفة، إضافة إلى كونه أحد رموز الاستهلاك التجاري؛ وتشغل المصارف والمحال التجارية الراقية، ومحال الألبسة الجاهزة، الحيّز العام للمنطقة برمتها. وقد حل شارع الحمراء الموجود في القسـم الغربي من مدينة بيروت محل مكان أسطوري آخر «للسهرات الليلية» يدعى شـارع **مونو** الكائن في القسم الشرقي من المدينة نفسها، وقد ظلّ هذا المكان حتى تسـعينيات القرن الماضي أحد أهم أماكن الحيـاة الليلية، إلى أن بات مهجوراً اليوم. ويتنافس شارع الحمراء اليوم مع شوارع أخرى كشارع **غورو**، وأحياء كحيي الجمّيزة ومار مخايل؛ وتعود السمة الاحتفالية التي يتمتّع بها هذا الشارع الذي طغى اسمه على جميع الأماكن المحيطة به إلى ارتباطه ببيئة الحانات والمقاهي أكثر مـن ارتباطه بالملاهي الليلية؛ وأكثـر ما يلفت الانتباه تلك **الموضـة** التي تميل إلى تسـمية مقاهي وحانات ذلك الحي بأسماء **أنجلوسكسـونية** ومنها، *Rabbit Hole, Captain's Cabine, Main street, Butter Mint*، وبـات الأمر مشـابهاً لما كانت عليه الحال في سـتينيات القرن الماضي، حيث ظهرت أسـماء مثل *Horse Shoe, Duke of Wellington, Jack's Hideaway*، علـى الرغـم مـن الحركة المناهضة للاستعمار التي أطلقتها مجموعة من الشباب في تلك الحقبة.

(*) «في إطار نقل هذا النص إلى العربية جرى اختزاله» (الترجمة).

ولشارع الحمراء أيضاً رصيده الثقافي الخاص حيث المسارح ودُور العرض السينمائي كمسرحي المدينة وميترو، إضافة إلى وجود صالات موسيقية صغيرة أُنشئت خصيصاً لاحتضان الحفلات الموسيقية اللبنانية البديلة أو ما يُعرف بالجمهورية الديمقراطية للموسيقى (*Democratic Republic of Music*) كما توجد مكتبات كالمكتبة الشرقية ومكتبة أنطوان ودور نشر ومقارٌ لصحف يومية عملاقة كمقر صحيفة السفير، وتعبِّر جميع تلك الصروح في هذا الشارع عن الاستمرارية التي تربط لبنان بفترة ما قبل الحرب الأهلية. كان شارع الحمراء في تلك الفترة أحد أقوى مراكز الثقلِ السياسي والثقافي في المدينة، ويعدّ موقع مسرح البيكاديلي الخالي والمهجور مع لافتته التي باتت معتمة آخر شاهد على تلك الأهمية، كما يُنظر إلى هذا الحي أيضاً على أنه ملتقى للثقافات بما يضمّه من مجموعات اجتماعية متنوعة. ويتجاور عالم الأعمال والصناعات الخدمية جنباً إلى جنب في هذا الحيّ مع بعض «المعذبين في الأرض»، إذ يجمع التسوّل والعمل المؤقت وغير الدائم والمحفوف بالمخاطر عدة أجيال، ويضم كلًّا من ماسح الأحذية وبائع نُسَخ الأقراص الليزرية DVD. وتكون جنسية الأكبر عمراً في معظم الأحيان لبنانية، أما الأكثر شباباً، لا سيما القصّر منهم، فهم إما فلسطينيون قادمون من مخيمات اللاجئين، أو أكراد، أو حتى غجر (نَوَر) لا يحملون جنسيةً أو حتى أوراقاً ثبوتية (بدون)، إضافة إلى السوريين.

انقسام الشباب بين الحاضر والمستقبل

يجمع شارع الحمراء إذاً خليطاً من التناقضات السياسية والاجتماعية، ويقدم النجاح الذي لقيه الزقاق 78 خلال السنوات القليلة الماضية، وهو الواصل بين شارع الحمراء وشارع المقدسي، والانتعاش الذي شهده بفضل فتحة دانيس التي أُنشئت في العام 2008 انطباعاً للمتجول في الحيّ بأن ذلك المكان هو مكان جامع للثقافات و«للتجديد» على شاكلة بابل المتعدّد القوميات. فهو يوفّر للطلاب الشباب المتقنين للغتين، والمنتمين في غالب الأحيان إلى الطبقة الوسطى وإلى النخبة اللبنانية خرّيجة الجامعة الأمريكية في بيروت AUB، وفي الجامعة اللبنانية الأمريكية LAU، ممن يقطنون على مقربة من الحيّ، فرصة اللقاء بأفواج المغتربين العاملين في المنظمات غير الحكومية ONG، أو بصحفيين وباحثين وموظفين في مؤسسات دولية أو حتى بنظرائهم من الطلاب الأجانب.

وفي رواق الوسط التجاري الموسوم **بإسترال** مجموعة من الأسماء مثل **مدام أوم وميزان ومار كس بلاس** - لعبة لفظية تلمح إلى مؤلِّف **رأس المال** - وبوبو) تسجل في الواقع فَرقاً واضحاً. بلا شك اختار قسم آخر من الشباب المُسيّس أن يقطن ذلك الحي حيث يلتقي ذلك العالم الصغير والبديل للفنانين اللبنانيين مع عالم الناشطين الشباب المنتمين إلى اليسار المتطرف وإلى الحزب الشيوعي اللبناني، إضافة إلى الشباب الفلسطيني الذي يعمل في مختلف المنظمات غير الحكومية، وعدداً من المعارضين السوريين؛ ولا يمكن اعتبار هذه الفضاءات معزولة بعضها عن بعضها الآخر فيشجّع الاستمرار في افتتاح المقاهي والحانات منذ ما يزيد على الثماني سنوات واللعبة المتواصلة للصرعات القديمة، والتي يروَّج لها من جديد، على التجوال في المساء متخذاً شكلاً احتفالياً، حيث من المحتمل أن تلتقي مختلف الشرائح من عامة الناس.

لكن يطال التناقض الحاصل بين جيلين من الشباب ممارساتهم وثقافاتهم المختلفة وهو لافت للنظر، وقد رسم هذا التناقض معالم أسلوبين اثنين لارتياد المقاهي الموجودة في الشارع، والتي تجنح في معظمها إلى أن تندرج في سجل التماهي إذ يعيش بعض شباب شارع الحمراء الجو الاحتفالي للحي بنحو عالمي: فتزداد الصعوبة شيئاً فشيئاً في التمييز بين سهرات شارع الحمراء ونظيراتها في باريس أو نيويورك أو حتى برشلونة.

ويساهم استخدام اللغة الإنكليزية باللهجة المحكية، والموسيقى المصاحبة للسهرات في بعض الحانات - البوپ والسول والفانك، إضافة إلى الموسيقى الإلكترونية -، وموضات اللباس التي تتبع آخر الصيحات في عالم الأزياء في جعل شارع الحمراء مكاناً سابقاً للعصر وخارجاً عن المألوف. وبحسب التعريف الذي قدّمه المؤرخ فرانسوا هارتوغ تبقى المقولة الزمنية الرئيسة نوع من «نزعة الاكتفاء بالارتباط بالحاضر»: فالعلاقة بالتاريخ الخاص لشارع الحمرا معدومة. وغالباً ما تكون الحفلات متلازمة مع نسيان الماضي أو مع المخاوف من المستقبل. وثمة قسم آخر من الشباب الأكثر تسيُّساً لا يزال يبحث «تحت الأسفلت وبلاط الشارع»، بحسب التعبير الجميل الذي استخدمه الفيلسوف دانييل بن سعيد. ويعاش شارع الحمراء اليوم بطريقة استحواذ حنيني لماضٍ مندثر؛ ففيه لا يرسم فن التسكع ومذهب متعة اللذان يطبعان المكان صورة شباب متناسق المعالم، بأي حال.

يظلّ شارع الحمراء بالنسبة إلى جزء من الشباب الذي يمثّل الوريث السياسي الشرعي للأجيال التي سبقته مركزاً رمزياً ويتكوّن من مناضلين ينتمون إلى إحدى التشكيلات السياسية اليسارية اللبنانية المتعددة، كما يضمّ مثقفين منخرطين في إطار جمعيات، أو مؤسسات إعلامية كجريدتي **السفير والأخبار** إضافة إلى احتواء هذه المجموعات الشبابية على أبناء وبنات نشطاء قدماء. وترسم اللقاءات التي تتم في محيط المقهى نوعاً من التشابك الغريب، يتقاطع فيه الجانب الأُسري مع الجانب النضالي؛ كما تؤمّ الحيّ مجموعات من الأجانب الأوربيين والأميركيين الشماليين، سواء أكانوا مقيمين في البلد أم زائرين له، وتتباين توجهاتهم السياسية بين اليسار المتطرف وأنصار العولمة البديلة.

وتقوم اللغة والمرجعية المستخدمة لدى هؤلاء الشباب مقام صلة الوصل بين شارع الحمراء حالياً وما كان عليه في ستينيات وسبعينيات القرن المنصرم حيث كانت المقاهي عبارة عن حاضنات لجيل تلك الحقبة التي انطبع طيفها السياسي براديكالية يسارية المنحى، وذلك على مقياس عالمي، وباقترابه من الحركة الوطنية الفلسطينية. وبالرجوع إلى الوراء مثّلت منطقة الحمراء في تلك الحقبة العصر الذهبي المفقود بحوادثه المهمة وبشخصياته البارزة أيضاً التي شكلت رموزاً، وقد أضفت عدة حوادث سياسية على شارع الحمراء والمناطق المحيطة به صبغة سياسية نابعة من العالم الثالث، كالإضرابات والاعتصامات التي قام بها طلاب الجامعة الأمريكية ببيروت بين الأعوام 1967 و1975، وبروز القيادي السياسي محمد دجاني في الاتحاد العام لطلبة فلسطين، وحضور مناصرين لحركة فتح الفلسطينية من الطلاب داخل مجالس طلبة الجامعة الأمريكية. وكانت الشبيبة المناضلة والمثقّفة في تلك الحقبة تعظّم حركة الثورة الفلسطينية النضالية وتتجمع أيضاً في أماكن اجتماعية موجودة في أحياء لا تتصف بأي طابع شعبي، وتمثّل النقيض المعماري والاجتماعي لمخيمات اللجوء الفلسطينية في صبرا وشاتيلا، ومار إلياس وتل الزعتر. وقد أسهم اندلاع الحرب الأهلية اللبنانية في نيسان/ أبريل 1975وعسكرة السياسة في نشوء أزمة متدرّجة أزاحت المقاهي في الحمراء عن موقعها كملتقيات ثقافية لليسار وللحركات الوطنية اللبنانية، وشكّلت حوادث متلاحقة «نهاية اللعبة»، كالاحتلال

الإســرائيلي لبيروت في أيلول/ ســبتمبر 1982 وما رافقه من انسحاب فلسطيني من لبنــان، إضافة إلى صعود حــركات مقاومة لبنانية ذات صبغة دينية إســلامية قاومت القوات الإســرائيلية. وتمثّل الوضــع التاريخي في تلك الحقبــة بأفول نجم القوى اليسارية والقومية ونهاية جيل سياسي. وكشــاهد على العصر وعلى الأزمة الممتدة أغلقت معظم المقاهي الرائدة التي كانت تحســب على اليسار السياسي في ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، ومنها مقهى **المودكا والإكسبرس**، وحل مكانها مع مطلع التسعينيات مقاهي ومطاعم البرغر الأمريكي، كما لو كان الأمر في النهاية إزاحة أحد أشكال النزعة الاســتهلاكية والليبرالية الجديدة للطوباوية اليسارية المرتبطة بالعالم الثالث بين الستينيات والسبعينيات.

وقد منحت نهاية الحرب الأهلية مع بداية تســعينيات القــرن الماضي الفرصة أمــام إحياء التراث وقامت محاولة خجولة لإعادة إحياء التراث النضالي، وشــكّلت مقاهٍ على غرار **أبو إيلي** وشي **أندريه** و**باراميتر** و**وليمة وردة** و**زيكو هاوس** نقاط التقاء ســمحت للأجيال الصاعدة التي فرّت من ويلات الصراعات العسكرية أن تلتقي مع أجيال ترعرعت في بيئة العالم الثالث وأفكار اليســار السياســي. ولم يعد هناك الآن مكان للغد الواعد الذي يرتســم مزهوّاً في مخيلاتهم، بل على العكس فقد حلّ محله نوع من خيبة أمل وإحباط يجولا حالياً في الأفق.

سياسة الحنين

تتغيّب اليوم الأجيال المحسوبة على اليسار عن الحوادث المهمة التي حصلت مؤخراً غياباً تاماً، وكشاهد على العصر نُشِر بفخر في الصفحة الأولى لجريدة السفير اللبنانية في أيار/ مايو 2000 خبر بالخط العريض عن انســحاب القوات الاسرائيلية «الجنوب يُحرر الوطن». وقد وضع الانســحاب الإسرائيلي من لبنان «حزب الله» فــي واجهة الأحداث، وهو الحــزب الذي غيَّب لفترة طويلة المنظمات اليســارية والقومية العربية عن المشهد السياسي والعسكري والتي لم تعد مذّاك الحين تساهم إلّا فــي تدوين التاريخ كتابــةً. ويظهر اليوم ذلك الإرث المرتبــط بالحركة القومية «المعادية للاســتعمار» بمظهر جمالي أكثر من ظهوره بمظهر سياسي، وتُعاش مُثُل التقدمية والعلمانيــة والقومية العربية اليوم في هذه المقاهــي، ليس لأنها جزء من واقــع معاصر بل لارتباطها بماضٍ خرافي في بعــض الأحيان يمجَّد بغرض المتعة

والبهجة لا أكثر. ويستمع هذا الشباب المسيّس إلى موسيقى السنوات المشرقة للفكر اليساري وللحركة الوطنية اللبنانية، حيث كان يغني كل من زياد الرحباني ومارسيل خليفة وشيخ إمام تحرير فلسطين والأمل باندلاع ثورة عربية، وحينها كان يجتمع الكحول بالرقص والتبغ. لقد أفسحت الجدية التي اتسم بها الفكر الماركسي اللينيني في ستينيات القرن الماضي وسبعينياته المجال لمتلازمة تحرّر ثورة عالمية كانت تقتصر حينها على تحرر الأخلاق فقط، وبات إعادة إحياء الإرث اليساري و«التقدمي» أمراً ملموساً، إذ يضع مقهى «أبو إيلي» الواقع في حي كاراكاس في نزلة شارع الحمراء باتجاه الواجهة البحرية صوراً لكل من ماوتسي تونغ وتروتسكي وغيفارا وكاسترو وتوليفة من مختلف المدارس الماركسية التي كانت في ما مضى تتعارض في ما بينها، كما لو لم تكن هناك سابقاً تحديات سياسية جوهرية تتسبب في تنافس هذه التيارات. ويدرك المرء عند الاستماع إلى نقاشات الشباب الناشط في الحزب الشيوعي اللبناني أو شباب المنتدى الاشتراكي، وهو هيئة مصغرة من اليسار المتطرّف التي أُنشئت في فترة ما بعد الحرب عدم سعي هؤلاء إلى إعادة هيكلة العالم بقدر محاولتهم في الدفاع عن تراثهم. فهم يناقشون مسألة الثورة التي أُجهضت في العام 2013، والتي كانت تهدف إلى الدفاع عن الشيوعي اللبناني جورج ابراهيم عبد الله المعتقل في فرنسا، كما يتطرق النقاش ليشمل آخر مستجدات الأزمة السورية، أو النتائج التي اعتُبرت كارثية بالنسبة إلى الإخوان المسلمين في مصر وإلى حركة النهضة أيضاً في تونس، ويطرح تساؤلاً حول الطريقة المحبطة والمفارقة التي أفضت إلى كل شيء أثناء الثورات العربية إلّا إلى وصول الفكر اليساري إلى السلطة. وينسحب التوازي الجمالي مع ستينيات وسبعينيات القرن الماضي على الملابس، فلا ترسم الكوفية الفلسطينية هنا وهي الغائب الحاضر في حانات شرقي بيروت وشارع الجميزة ملامح التوازي الواضح مع المخيلة المتعصّبة وحسب، بل تمتلك القدرة أيضاً على الإحاطة بشكل ملابس شباب اليسار المتطرف وأنصار العولمة البديلة من الشباب الأوروبي، وهنا يمكن لممارسات جديدة أن تنشأ، فهي لا ترتكز دوماً على عالم معاني اليسار اللبناني كما هي الحالة بالنسبة إلى حانة **البارد**و، باب لاونج، حيث يجتمع عدد من الشبان البيروتيين ذوي الميول البديلة الذين يُظهرون حذراً شديداً في الظهور بمظهر سياسي معيّن. وبالنسبة إلى الحانات المحسوبة على حزب سياسي معين، يُعتبر عمرها قصيراً وغير مؤكد أيضاً. فعلى

سبيل المثال أغلقت حانة **ريد** التي أسّسها مناضلون من اتحاد الشباب الديمقراطي اللبناني والمقرب من الحزب الشيوعي اللبناني أبوابها في العام 2012 بعد افتتاحها قبل عامين. وقد تنتاب سياسة الحنين هذه بين الفينة والأخرى محاولات إجراء تجديد فكري وسياسي، ويقوم مقهى **زيكو هاوس** الواقع في شارع سبيرز القريب من شارع الحمراء باستقبال جمعية **حلم**، ويستضيف أيضاً مفكرين يساريين عرباً. في أيلول/ سبتمبر من العام 2012 تطرّق المفكر الماركسي السوري الفلسطيني سلامة كيلة في ذلك المقهى إلى الأزمة السورية، وقد وفّر **زيكو هاوس** أرضية للقاء أجيال من تجارب مختلفةٍ ولكن بمرجعيات مشتركة؛ كما شهد شتاء العام 2012 انطلاقة مجلة يسارية يرأس تحريرها فواز طرابلسي وتحمل اسم «بدايات»، وفواز طرابلسي أستاذٌ في الجامعة اللبنانية الأمريكية وأحد أبرز الوجوه السياسية التقدمية اللبنانية، وتمّ الإعلان عن هذه المجلة في **وليمة وردة**، وكان هذا الإعلان فرصة للقاء جيل قديم من مفكّري ستينيات القرن الماضي مع نشطاء لبنانيين يعمل معظمهم في مجال الحركات النسائية والحركات المناهضة للعنصرية، أو في حركاتٍ تقدّم الدعم للشعب الفلسطيني، وكانت جمعية «تاء مربوطة» التي أُسست في العام 2006 في الطليعة حين تم تجاوز المثالية التقدمية. وكانت حرب تموز/ يوليو بين حزب الله اللبناني وإسرائيل فرصة لتجمّع الشباب اليساري على شكل مجموعة من المتطوعين بالإضافة إلى مناضلين في مجال البيئة وشباب مجموعة «صامدون» كرمز للتضامن مع المقاومة اللبنانية، وقد أتاحت النشاطات التي نظّمتها جمعية «تاء مربوطة» الفرصة لطرح قضايا تسمح هذه المرة بخلق نوع من الوصل بين الماضي والحاضر، ومن هذه النشاطات التي نظّمتها الجمعية حفلات موسيقية أحيتها فرق رابٍّ فلسطينية أتى معظمها من مخيمات للاجئين (الكتيبة الخمسة، وقد أتت هذه الفرقة من مخيم برج البراجنة[1])، إضافة إلى أمسيات تضامنية مع العمالة المهاجرة في لبنان وأمسيات ثقافية شهدت فكراً نقدياً وأدبياً جديداً وقُرئت فيها قصائد من الشعر الملتزم الذي يروي في طياته حكاية الثورات العربية، ومن هذه الأمسيات الشعرية أمسية الشاعر التونسي محمد الصغير أولاد أحمد في تشرين الأول/ أكتوبر العام 2012.

---

[1] أنظر المقالة 25 من هذا الكتاب بقلم نيكولا بويغ، ص 257.

الشارع وأرضياتهُ :
هل هي عملية استحواذ مستحيلة؟

يجد الشباب المناضل المجتمِع في حي الحمراء صعوبة في الخروج من الجو الاستمتاعي السائد في المقهى، وتتّسم فرص تسييس الحيّ بالندرة. وتبقى القضية الفلسطينية القادر الوحيد على شغل الشارع كما أنها تحظى بالإجماع متجاوزةً بذلك الانتماءات السياسية الطائفية أو الحزبية، وتعد هذه الظاهرة نادرة الحدوث في أحياء مدينة بيروت الأخرى، أو حتى في مناطق لبنانية أخرى. وفي كانون الأول/ ديسمبر العام 2008 وكانون الثاني/ يناير 2009، انطلقت عدة تظاهرات سلمية من مسرح المدينة وذلك رداً على العملية الإسرائيلية التي طالت قطاع غزة، وحمل المتظاهرون فيها لافتاتٍ رمزيةً وصلوا بها حتى أبواب السفارة المصرية في لبنان، حيث يتهمون حكومتها بالإبقاء على الحدود مغلقةً مع القطاع، تاركة الغزاويين عزلاً تحت وطأة القنابل الإسرائيلية. ومذاك الحين، يجتمع شباب لبناني انخرط في حملات مقاطعة لإسرائيل أمام مقهى **ستارباكس** في شارع الحمرا مطالبين بإغلاقه لأن الأوساط السياسية اليسارية التقدمية اللبنانية تشك في أن سلسلة مقاهي **ستارباكس** تقدّم الدعم المادي لدولة إسرائيل. أما بالنسبة إلى القضايا الأخرى، فلا يوجد حولها أي نقاط التقاء من قبل الحركات والمنظمات المختلفة. وفي ربيع العام 2011 رغب كل من قطاع الشباب في الحزب الشيوعي اللبناني، ومجموعات يسارية متطرفة والحزب القومي السوري، بترجمة الديناميكية الثورية التي ظهرت في كل من تونس ومن ثمّ مصر على الطريقة اللبنانية، وذلك من خلال الإعلان عن حركة لإلغاء الطائفية السياسية، لكن سرعان ما انقسمت هذه الحركة على نفسها جراء مسألة الأزمة السورية، فقد عبَّر بعض من منظّميها عن تعاطفهم الواضح مع النظام السوري، بينما ساند بعضهم الآخر الثورة الناشئة؛ وفي صيف العام 2011 عندما كان شبابٌ من اليسار المتطرّف يقومون بتنظيم تظاهرة مساندة للثورة السورية أمام مقرّ السفارة السورية في لبنان قام مناصرون للحكومة السورية بمهاجمتها بشكل عنيفٍ جدّاً. وتكمن المفارقة الغريبة في أن كِلا الطرفين كانا منذ عدة أشهر يتظاهران سوياً لإلغاء الطائفية السياسية، فقد أقدم معارض لنظام الرئيس السوري بشار الأسد على طعن مناصر للنظام طعناً مميتاً قبالة مقهى **يونس** في تموز/ يوليو 2012. ويشوب العلاقات التي

تجمع الشباب اليساري بأعضاء الحزب الســوري القومي الكثير من التوتّر، ويعمل عددٌ مــن أنصار الأخير نوادل فــي حانات ومقاهي الحمراء. ولا تســتحوذ القضايا الأخرى على اهتمام هذه الحشود الضخمة. فعلى سبيل المثال يقوم الشباب اللبناني من حركة عدم التمييز بالمساندة الشكلية لتظاهرات نادرة للعمالة المهاجرة، من دون أن تعطي تلك التظاهرات أي دافع للتجمع الاجتماعي. وفي صيف العام 2012، نظّم الرسّــامون على الجدران أو ما يعرف **بالغرافيتي** تظاهرةً ضد الرقابة في لبنان انطلقت من شــارع الحمراء، وقد تفاوتت الآراء حول تلــك التظاهرات التي وصفها بعضهم بالثانوية وغير الهامة.

مستقبل الرومانسية اليسارية المجهول

لا يزال الشــباب المنخرط في الحركة اليســارية العربية واللبنانية على تواصل مع قادتهم في ستينيات القرن الماضي وســبعينياته، ومع شارع الحمراء ذي التاريخ الخاص. وعلى عكس من سبقوه، يفتقر جيل اليوم وبشكل غريب إلى وجود أساطير جوهرية معاصرة، فهو يتيم يفتقد إلى بلدية «**بيانكور**» فرنســية، و«غندور» في الطيونة وهو مكان ملحمي للنضال العمالي اللبناني في سبعينيات القرن الماضي، ويتوق هذا الجيل أيضاً إلى لقاءٍ يجمعه بالطبقات الشعبية. ويُعزى هذا اليتم الحاصل إلى وجود جفاء غريب حل منذ الأزمة الهيكلية التي ضربت حركة اليســار العربي، والذي أخذ بدوره يتحوّل مع نهاية ثمانينيات القرن المنصرم. وانطلاقاً من هنا تبدو سياسة الحنين المتبعة في بعض مقاهي شارع الحمراء وحاناته كما لو أنها كانت إحدى آخر الوسائل المتبعة لإحياء تراثٍ قد اندثر في وقت تكثر فيه الانقسامات السياسية. ويمارس جيل الشــباب المناضل سياسة الحنين هذه من خلال إعادة إحياء التقسيمات التي شهدتها ستينيات وسبعينيات القرن الماضي، ولكن بنمط كئيب غلب عليه طابع جمالي أكثر منه سياســي، وذلك من خلال تكرار النمط من دون امتلاكه امتلاكاً واضح المعالم. ومن هذا المنطلق تمثّل سياســة الحنين هذه فشلاً تاريخياً وبنيوياً للحركات اليسارية والقومية والتقدمية اللبنانية، وهي فشــلٌ أيضاً بالنســبة إلى جيــل يجد من الصعوبة بمكان العثورعلى زمانيته السياســية الخاصة به - تكمن الطوبى الوحيدة التي توحّد الصفوف في غياهب الأساطير الغابرة، سواء أكانت سياسية أم فنية. وفي الوقت عينه، يمكن اعتبار بطريقة مفارِقة عجيبة أنّ السياسة الكئيبة هذه هي ملاذٌ أخير لتجاوز أزمة

الطوبى الجماعية اليسارية، وفي النهاية تعبّر تلك السياسة عن نوع من التراث المتنقل بين الأجيال بالرغم من كل الظروف.

ويبدو في الوقت الراهن أنَّ المحافظة على التراث أمرٌ صعب المنال وخصوصاً عندما يتعلّق الأمر بمجابهة المنافسة المحلية للحانات والمقاهي التي وضعت السياسة جانباً مُتخذةً في الوقت عينه توجهاً تجارياً بهدف إعادة إحياء شارع الحمراء، وذلك من خلال تجميله وإدخال العروض الموسيقية عليه بغرض جذب زبائن من الشباب والطلاب جلّهم لبنانيون ومغتربون، لكنهم غير مسيّسين هذه المرة. وبذلك يمكن اعتبار الحمراء مكاناً لنزاعاتٍ بين جيلين من الشباب. يخطُّ الجيل الأول وجه الحي بطريقة معاصرةٍ بعد أن تخلى عن السعي في سبيل إيجاد شخصٍ يعظّمه، كما تخلّى أيضاً عن أي قصة أسطورية، أكانت إيديولوجية أم سياسية. ويعتقد الجيل الثاني أنّه عثر على الشخص المراد تعظيمه، لكن تمّ تجاوزه نوعاً ما، أو بالأحرى لا يتماشى مع الوقت الراهن.

ويبقى هذان الجيلان من الشباب وذلك الصراع الجمالي والرمزي العميق الناشب بين حانات شارع 78 وتلك الحانات اليسارية الأجواء في فضاء الإسترال بمثابة علامة ترمز إلى تطور هذا الحيّ وهذا الشارع الذي لا تزال مطروحة في أرجائه مسائلُ تتعلّق بمستقبل تراثهم الثقافي والسياسي، لا بل العمراني. ويقول الجغرافي البريطاني ديفيد هارفي إن «الجاذبية القوية» التي تتمتع بها الأحياز المدينية التي تتميّز «بعلامات فارقة» على شكل «ريع احتكاري» يولّد أيضاً نوعاً من «السلعنة المتعددة الجنسيات التي تؤول شيئاً فشيئاً نحو التجانس» من شأنها أن توقّع فوراً على موتها النهائي: «المعضلتان حاضرتان على الدوام وهما متمثلتان بالمقاربة التسويقية إلى درجة فقدان العلامات المميزة التي تقف وراء الريوع الاحتكارية، أو الجنوح نحو بناء علامات مميزة خاصة جدّاً لدرجة يصعب معها استغلال تلك العلامات.» ويُعزى نجاح شارع الحمراء والطابع الخاص الذي يميّزه إلى أنه قام تاريخياً على رأس مالٍ ثقافي خاصٍ، يجمع فن التسكع الليلي والاحتفالات الليلية إلى هُوية ذات طابعٍ سياسي وفني وفكري في آن ما يتيح له، على عكس الأحياء البيروتية الأخرى، تحديدَ طوباوياته الخاصة. لقد أسهم هذا الرأس مال الثقافي تحديداً في الأمجاد الغابرة والراهنة لشارع الحمراء. ويعيش هذا الشارع اليوم سواء بشكل مفارق أم منطقي،

أزمةً بالرغم من محاولات بعض الشـباب المسيّس الدفاع عنه في مواجهاتهم. وفي مواجهة سياســة الحنين التي لا تزال متبعةً في بعض الحانات والمقاهي، يصعب في بعض الأحيان التمييز بين ما يعود لما سميناه «نهاية اللعبة»، والتي تنبع منها الرومنسية المؤكّدة مجردة من الأوهام، وبين محاولة غير مؤكّدة لتجريد الحيّ من أوثانه التجارية خاصته، قائلين إنّ تحت الرصيف أرضيات، وربما «تحت الأرضيات» يوجد...

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Fadi A. BARDAWIL, *When All this Revolution Melts into Air. The Disenchantment of Levantine Marxist Intellectuals*, Columbia University Press, New York, 2010.

Daniel BENSAÏD, « En flânant sur les macadams. La ville insurgée de Blanqui et de Benjamin », *in La discordance des temps. Essais sur les crises, les classes, l'histoire*, Éditions de la passion, Paris, 1995, p. 221-231.

Chawqi DOUAIHY, « Être hors de la ville dans la ville : les cafés de Hamra », *in* « Du privé au public, espaces et valeurs du politique au Proche-Orient », *Les Cahiers du CERMOC*, n° 8, Beyrouth, 1994, p. 71-76.

François HARTOG, « Présentisme et émancipation. Entretien avec Sophie Wahnich et Pierre Zaoui », *Vacarme*, n° 53, automne 2010 (disponible sur <www.vacarme.org>).

David HARVEY, « L'art de la rente : mondialisation et marchandisation de la culture », *in Géographie de la domination*, Les Prairies ordinaires, Paris, 2008, p. 23-56.

Franck MERMIER, « Commémorer la résistance à Beyrouth ouest », *in* Franck MERMIER et Christophe VARIN (dir.), *Mémoires de guerres au Liban (1975-1990)*, Actes Sud/Sindbad/Ifpo, Arles/Paris, 2010, p. 185-204.

Assel SAWALHA, *Reconstructing Beirut. Memory and Space in a Postwar Arab City*, University of Texas Press, Austin, 2010.

Fawwaz TRABULSI, *Surat al-fata bi-l-ahmar. Ayam fi-l-silm wa-l-harb* [Portrait du jeune homme en rouge. Chroniques de guerre et de paix], Riad El-Rayyes Books, Beyrouth/Londres, 1997.

ثاني عشر

هل هي نهاية عالم ما؟

لعبة الفصول في الجِنان (الجزائر)

مهنّد عقلي حديبي

تُعدّ قرية الجنان واحدة من قرى عرش آيت أوغليس (قبائل آيت أوغليس)، وتبعدُ كيلومترين من مدينة شـــميني، وهي مدينة ومركز تجمّع قبلي، وتقع شميني في قلب منطقة القبائل (الجزائر) على بعد ستين كيلومتراً جنوب غربي مدينة بجّايةالساحلية. ويقـــول علماء الأنتروبولوجيا وعلماء الاجتماع إنّ ســكان هذه القرية ينحدرون من تسع سلالات (وتنحدر كل سلالة من جد مشترك)، وتقطن ثلاث من هذه السلالات في الجزء الســفلي للقرية: ويمتلك هؤلاء المرابطون جوامعهم الخاصة بهم، إضافة إلى ينابيعهم ومجالســـهم المحلية في القرية، وينســـبون أنفســـهم إلى أحد الأولياء الصحراويين المحليين. لكن تداخل تاريخ هؤلاء وأولئك ما جعل السلالات مرتبطة ببعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً لا عودة عنه: سواءٌ أكانت تلك السلالات من أصل دينيٍ واحد أم لا: وجعلت المصاهرات القائمة والمتجددة فيما بينها من النسيج الاجتماعيِ نسيجاً كثيفاً ومتشابكاً.

شُـيِّدت القرية على هضبة صغيرة خضراء، ومن هنا أتت تســـمية القرية الجِنان، والتي تعني باللهجـــة الجزائرية الحديقة، وتمتد هذه القرية خلف قمة جبل تطل على وادي الصومام. وتحيط بالقرية ساقيتان تشكّلان حاجزاً طبيعياً يفصل الحيّز السكني العمارة بلغة القبائل (وهي اللغة الأساس للسكان المحليين) عن لكسلا وهو المحيط الطبيعي للقرية. وباتجاه الغرب هناك الأزغار وهو المحيط الطبيعي للمنطقة وباتجاه الشرق مدينة شميني الرئيسة. ويوجد في أسفل القرية طريق قديم «سرّي» كانت النساء

فقط تستخدمنه، ويتم التزود عبره بمياه الشفة في كافة الفصول، بما فيها فصل الشتاء عن طريق نبعين موجودين في القرية. ويعقد القرويون مجلسهم في باحة مسجد قريتهم عندما يكون الطقس جميلاً، ولكن عندما يتعلّق الأمر بمجلس للسلالات الدينية يتم عقد الاجتماع داخل المسجد نفسه. وعلى الرغم من تلك التوسّعات كافةً تبقى القرية مقسّمةً جغرافياً بحسب الانتماء العائلي والسلالي، فيبقى الدخول إلى أي حيّ محصوراً فقط بالعائلة التي تقطنه، أو بمن يواليها. أما من هم دون ذلك فلا يحق لهم التواجد في الحيّ إلّا في حالتين اثنتين فقط؛ حالة الترحٍ أو حالة الفرح. كانت القرية في العام 2006 تضم 1800 قاطن موزعين على 200 منزل، وتضم القرية مدرسة دينية تُعرف بالزاوية وتتبع نهج مرابطٍ معيّن بالإضافة إلى وجود مدرسةٍ عامة تعود إلى حقبة الاستعمار. وقد أسهمت هاتان المدرستان في تأهيل نخبة شاركت إما في الحركة الوطنية أو في تكوين كادر مؤسساتي إداري وصحي واقتصادي للجزائر بعد الاستقلال. تمّ إيصال الكهرباء إلى القرية في العام 1979، وهو العام نفسه الذي ظهرت فيه أجهزة التلفاز والتبريد. وفي الوقت الراهن تم تزويد كل بيت بهوائي فردي لاقط وبهاتف أرضي، وحصل بعض المنازل على خدمة الإنترنت.

ما بقي من الفضاء الفلاحي

لم يعد عالم الريف القبائلي كما وصفه عالِما الاجتماع پيار بورديو وعبد الملك صياد في العام 1960 موجوداً اليوم في قرية الجنان إلّا من خلال العودة بحنين أو من خلال إعادة استحضارٍ ذهني دفينٍ في ذاكرة الأحياء. واستمر هذا العالم الريفي حتى العام 1980. فقد كانت الحياة في القرية تسري وفق إيقاع نظام زراعي معيّن يجعل من الفصول مرهونة بممارسات طقوسية معيّنة، ويقوم كافة السكان بها في كل فصل. وكانت النشاطات والأدوار والمواقع والأماكن توزع بشكلٍ ثابت بين المرأة والرجل أو بين الطفل والبالغ والعازب والمتزوج والأرمل والمطلّق والعاقل والمجنون، في أي أمر من الأمور. كانت الأوضاع الوسيطة تتطلّب وقتاً أطول لكي تدار على هوامش من التسامح لنحصل في نهاية المطاف على «تصحيح للطفرات»، وعلى إعادة إنتاج «قيم اجتماعية»، ولذلك تكثر إجراءات التنشئة والضبط الاجتماعيين التي تسمح بإعادة إنتاج النظام الاجتماعي.

كانت الألعاب والأفراح والأماكن المخصّصة تساهم في تحقيق تلك الأهداف،

إذ تنخرط الألعاب والتسالي في صراع عميق مع الجنس في الجنان، وهو أمر متجذّر فـي الذاكرة الجماعيـة والفردية في تلـك البلدة. كانت الفتيـات الصغيرات يلعبن بالحجلة، أو يمثّلن دور العروس أو الأم بقصد التحضر لدورهنّ كزوجات وكأمهات وكربّات منازل في المسـتقبل. أمّا الصبْيـة فكانوا يلعبون ألعاباً جسـدية كالركض والمصارعة بقصد التحضير لدورهم المسـتقبلي في الدفاع والهجوم وحماية من هم أضعف منهم من أبنـاء جلدتهم بمن فيهم الأطفال والنسـاء. وفي عمر متقدم تتغير الألعاب فيكبر الأطفال في الحيّ. أمّا الأكبر سناً فيحتلّون ساحة الجماعة. ومع قدوم فصل الخريف تتحول الساحة الرئيسة في القرية إلى مسرح للعبة جماعية تدعى باللغة المحلية «السومن» (المعروفة في المشرق العربي بلعبة الجمل والجمّال)، حيث يقوم طفـل بالانحناء 80 درجة مسـتنداً إلى ركبتيه من دون حراك وذلـك ليقوم الأطفال الآخـرون بالقفز من فوق ظهره وكل من يلمس رأسـه يحل محلـه، وهكذا تتوالى اللعبة ويقوم الأكبر سـناً بمراقبة احترام تطبيق قوانين اللعبة. ومع سـن البلوغ يصبح المراهقـون وحيدين أو يتنقّلـون اثنين اثنين بعيداً من القرية فـي الحقول والغابات، حيث يتم إرسالهم لرعي الماشـية: ومع قدوم هذه السن تضعف الرقابة الاجتماعية والأسرية المباشـرة، إذ يجعل رعي الأغنام والماعز منهم أشخاصاً مفيدين لاقتصاد الأسرة، كما يحصلون على بعض من الحرية على المستوى الشخصي. ففي الحقول تتفجر مواهبهم الموسـيقية أحياناً عندما يعزفون علـى الناي (**التاجواقت**)، وهو أمر ممنوع في القبيلة بحكم العادات والتقاليد. ويشـكّل هذا «العالم البرّي» بيئة شـعرية خصبة لهؤلاء الرعاة الذين يبدأون بنظم أول أبياتهم عن الفتيات والحب. ومع حلول الشـتاء ينهمك كل الرجال خلال شـهر كامل بصيد طائر الزرزور وأنواع أخرى من الطيـور. في رواية **ابن الفقير** للكاتب القبائلي مولـود فرعون يصف هذا الأخير دور الشباب خلال الصيد في أواخر القرن العشرين:

> يتم نصب الفخاخ في المساحات الشاسعة على نطاق واسع، فكل واحد يقوم بوضع مئتين أو ثلاثمئة وحتى خمسمئة فخ. ويستيقظ الصغار مع بزوغ فجر الصباح المتجمد لتغيير الطعوم - وهي عبارة عن حبة من الزيتون البراق - وبعدها يجتمعون تحت أشجار الزيتون على هضبة قريبة حيث يمكنهم من هناك مراقبة الأفخاخ. ويقومون بإشعال النار لتدفئة أرجلهم وأصابع أيديهم وينتظرون بفارغ الصبر ليقوموا بجولتهم (...). ويفقد الأطفال شهيتهم لدرجة تجعلهم لا يشعرون بالبرد ولا بالمطر ولا حتى بالأشواك. وعندما يرون طائر زرزور يحط فوق العصا

المنحنية المطمورة في الأرض وهو يشد الخيط يشعرون أنّ تعبهم لم يذهب سدىً، ويتم ذبح الطيور ونتف ريشها ومن ثمّ وضعها في السلة لكنّ الطيور التي يتم صيدها في المساء تُجلب حيّة.

وعندما يقسو الشتاء يجتمع هؤلاء الصبية في أماكن مغلقة ليلعبوا **التيقّار**، وهي لعبة دفاعية حيث يتم فيها الضــرب خلفياً بالأرجل، وتنص هذه اللعبة على ضرب الخصم بأكبر عدد ممكن من الضربــات وتفادي ضرباته. ويمكن للاعبين أو ثلاثة ممارسة هذه اللعبة. وتوجد قاعدة تقوم على النزاهة في هذه اللعبة من حيث الهجوم وردّ الهجوم، واحترام هذه القاعدة يعطي ســمعة طيبة أو غير طيبة عن المدافع، أو اللاعب بالأرجل. وتســتمر هذه اللعبة لســاعات في حال تمّ احترام القواعد فيها ولكنها في الوقت عينه يمكن أن تتحوّل إلى معركة حقيقية مرتبة.

وتعطي المناســبات الدينية للفصــول إيقاعها، فهي تحوّل الأيــام العادية إلى اســتثنائية، وتعد هذه المناسبات فرصة يحتفل فيها الشــباب ويتجاوروا ويتعرفوا إلى بعض العادات والتقاليد وخصوصاً ليعرفوا بأنفســهم. ويعدّ العيد الكبير أو عيد الأضحى مناســبة تتميز فيها الســلالات بعضها عن بعض، وتوفّر **التجنانين** مشهداً منقطع النظير، وهي ساحة مركزية في القرية حيث يأتي كل رب أسرة مع أفراد عائلته جالبين معهم الخروف الذي اختاروه من أجل المناســبة. ويتــم تنظيم معركة بين الخراف أمام أعين أهل القرية الذين يجتمعون سوياً: ويبقى الأقوى على الحلبة حتى تتم التضحية به وذبحه. ويُكرّر الأمر حتى تســمية الخراف الفائزة. ويتابع الحضور هذه المسابقة كما لو أنهم هم من يتقاتلون. فعندما يخسر خروف أحدهم تجد تأثره بالأمر بينمــا يتفاخر أصحاب الخراف الرابحة بما حققتــه خرافهم. وفي حين تعد هذه المناســبة بالنســبة إلى الأطفال والمراهقين فرصة تحضير كرنفالية للتحضير لهذه المشــاهد وللتحضير لاختبار الشــرف فهي مصدر للفخر وللتعاضد الأسري وفرصــة لتعلم قواعد المجابهة الاجتماعية عن طريــق هذه الحيوانات الموضوعة بعضها قبالة بعضها الآخر. أما ما يســعد الأطفال والفتيات في المقام الثاني فهو يوم عاشوراء (ويعني حرفياً اليوم العاشر من شهر محرم)، وتنظم في زاوية سيدي يحيى على مقربة من القرية حيث يجتمع هنــاك آلاف من الحجيج يأتون من كافة القبائل ليمجدوا هذا المرابط المحلي الشعبي.

أما فصل الصيف فهو فصل الزواج، وهو أيضاً فصل الترف والراحة، حيث تصل

الحرارة فيه إلى أعلى معدلاتها. وتجد السكان في أريحية كبيرة من أمرهم، كما أنه فرصة لإتمام اللقاءات الكبيرة التي تجعل من الشباب سعداء كثيراً، إذ يمكن للشباب والفتيات أن يرقصوا معاً، وأن يغنوا معاً لمدة تصل إلى ثلاثة أيام متواصلة. ويتم غض الطرف في مثل تلك المناسبة حيث يمكن للفتيات أن يزدن من زينتهن.

البحث عن عالم آخر

تغيرت الألعاب التقليدية التي جابت القرية مع مطلع العام 1980، فقد انقلبت الحياة اليومية في هذه القرية، وتراجع عمر الانخراط في الحياة الفعلية أولاً، ومن ثمّ لا يزال هذا المتسع من الوقت الذي خلقته تغيّرات سوق العمل والهجرة إلى المدينة أو أوروبا وميوعة الاقتصاد الزراعي للقرية غير مستغل على شكل ممارسات جماعية جديدة. زد على ذلك أنّه وبينما تنضب حياة الفلاحة بفعل الهجرة الريفية، تجنح الفضاءات التي كانت سابقاً مسرحاً لمختلف الأفراح إلى الزوال هي الأخرى وتزول معها العادات التي كانت تقوم عليها. وبذلك فإنّ درب النساء لم يعد موجوداً فقد هجرنه مثلما هجرنَ النبع الذي كنّ يتجمعن حولهُ، فالمياه تصل اليوم بالصنابير، وقد هجر الرعاة والفلاحون الحقول كما هجرها طائر الزرزور. أما بالنسبة إلى الأعياد الدينية فلم تعد مناسبةً للحيوية على اعتبار أنّ الروح الاحتفالية لم تعد كما كانت هي الأخرى.

فالأمر نفسه يسري على **بومعاد** (هو البيدر في بلاد المشرق العربي) وهي أرض جماعية تعود ملكيتها للقرية كلها ويستفاد منها في درس الحبوب، أو حتى في تجميع قطعان الماشية قبل القيام بنقلها إلى الجبل. والأرض المملوءة بالمرج الأخضر والمسطحة وذات الهواء العليل والتي تعرف باسم **أنّار** باللغة القبائلية كانت المكان الأمثل للجولات اللامنتهية في كرة القدم، أو الألعاب الأخرى **كالسومن**، أو حتى لبة (الدّحل). كان الشباب يستغلون أرضه من أجل تنظيم مباريات لكرة القدم تقام بين مجموعات منهم، ومع بدء استيراد السيارات مع مطلع العام 1980 بفضل مال المغتربين والمساعدات الفرنسية المقدّمة لهم، بدأ الناس بتشييد مرأب فوق أرضه. أما العائلات المتنفّذة في القرية فقد احتكرت لنفسها القطعة تلو الأخرى من **البومعاد** (البيدر) بطريقة خفية أحياناً وجلية جداً أحياناً أخرى.

وبحجة إعادة تأهيل الينابيع القديمة وإزالة النفايات، وتحت وطأة الطفرة المالية للمغتربين الذين يسكنون في محيط القرية، تمّ شق طريق من الإسمنت المسلح يعبر

الجــزء الرئيس من أرض **البومعاد**، وبذلك لم تعد هذه الأرض مســرحاً للنزاعات بين الشباب ولكنها أصبحت رهاناً سياسياً محلياً. ويشكّل الخلاف حول هذه الأرض فرصة لإبراز التكتلات بين العائلات والســلالات، وقد بقيت الأرض حكراً على المجتمع وذلك بغية بناء مساكن اجتماعية، لكن الذين يملكون أراض على الضفة عارضوا ذلك الأمر واقترحــوا إقامة ملعب رياضي على مقربة من الأرض، لكن لم يلقَ هذا المقترح آذاناً صاغية وهجر بسرعة كبيرة بسبب الشراسة التي أظهرها بعض السكان.

ومنذ ذلك الحين أخذ رجال القرية يبحثون عن مكان بديل ليزاولوا عليه ألعابهم، واتجه المراهقون إلى الطريق المعبّد الواصل بين المدينة الرئيسة وقرية الجنان والذي يعبرها من الأعلى. يشكّل هذا الطريق جســراً يربط بين طرفي القرية، وهو يربط بين الثانوية ومركز التأهيل المهني، وهما هيئتان تعليميتان تضمان بشكل أساسي الشباب من كِلا الجنسين. وعند دخول الفتيات أو خروجهن من المدرسة نشاهد موكباً مهيباً تتبعه مجموعة من الشــباب الذين تفصل بينهم وبين الفتيات مســافة معيّنة «من أجل الاحترام». ومع كل خروج من الثانوية أو من مركز التدريب، يتجمع شــباب آخرون لم تتــح لهم فرصة في أن يُقبلوا فــي إحدى هاتين المؤسســتين ويقومون بالتحدّي تحت أنظار الراشــدين الذي يبدو عليهم عدم الاكتــراث للأمر. ويبقى ألّا تملأ هذه الممارسات الوظائف بالتحالفات والمنافســات في ما بين العائلات كالسابق، فهي تؤجج عــدم الرضى أيضاً. ويتم احتــلال أماكن أخرى أيضــاً كالمقاهي والحانات الســرية البعيدة من القرية، وتم الاســتيلاء على أضرحة أثرية بالقوة وذلك من خلال العنف الــذي عمّ القرية في حوادث منطقة القبائل عام 2001، والتي جمعت شــباب القرية بقوات حفظ النظام وذلك لإثبات أنهم هم حماة القرية[1].

تركت الألعاب التي كانت تمارس من قبل ثنائيي من الشــباب الســاحة لتكوين مجموعات صغيرة محدودة من ثلاثة أو أربعة أشخاص اعتادوا أن يتجمعوا جانباً في زوايا معزولة يُعرف عنها أنها فُسحات للتنفس حيث يشربون ويدخنون الحشيشة، أو يغنون طوال الليل.

---

(1) اندلعت في نيسان/ أبريل 2001 ما سمي في بلاد القبائل «الربيع الأسود» في أعقاب احتجاز شبان من المدرسة المتوسطة ووفاة أحد التلاميذ في المرحلة الثانوية داخل مبنى مخفر للدَرَك واندلعت انتفاضة عامة ضد قوى حفظ الأمن في المنطقة طوال السنة. وأفضى القمع من قبل الدرك إلى حوالى مئة قتيل وعدة مئات من الجرحى.

يعطي فصلا الشتاء والخريف القرية شعوراً بالفراغ بعد أن يغادرها المصطافون العائــدون إلى المدينة، أو إلى أوروبا، ويصبح الوقــت ثقيلاً وتحل الرتابة. ويتواجد الشــباب دائمي الحضور نهاراً من أجل الاســتناد إلى الجدران كما لو أنهم يريدون أن يختبئــوا؛ إنهم يراقِبون ولا يظهرون أبداً، وفي المســاء عندما يحل البرد، يقومون بإطلاق العنان لمخيلتهم، فيُعرّون الوجه الخفي للقرية ويظهرونها بشــكل مسرحي، إذ يســردون الحبكات الدرامية لهــؤلاء الذين يحبّون تقمّــص الأدوار الاجتماعية والأخلاقية. وبذلك يقومون بإبراز آخر الرحلات وآخر المشاهد «الفاضحة»، وهناك أيضاً من يستطيع الوصول إلى شــبكة الإنترنت والتحادث في بيته أو في مقهى النت الوحيد في القرية وذلك ما يحمل إليه الأمــل بالقيام بلقاء مصيري يمكّنه من الهرب من القرية نحو بلاد الأجانب.

أما بالنسبة إلى طلاب المدارس فهم يعيشون على إيقاع حياة مدرسية تؤمن لهم ممارسة رياضات بدنية، وهو ما يعرف باسم «التربية البدنية»، وهي شيء يعيشونه كما لو كان فرضاً ملزماً من قبل المؤسســة التعليمية، ويشتركون في قاعات مشتركة لا في مكاتب ولا حتى صفوف أيضاً، ومع ذلك فإنّ ممارسة الرياضة مرتبطة بالشرف وهو ما يذكر به السيّد عالم:

> عندما يتبارز الطلاب جسديّاً، يجب على المبارز أن يكون ندّاً لخصمه، إذ لا يجب أن يكون الخصم أقصر ولا أضعف وألّا يكون هناك نزال بين فتاة وصبي، وفي هاتين الحالتين على الطالب أن يرفض النزال.

وتتطوّر الألعاب في مؤسســات رياضية مدعومة من قبل الســلطات الحكومية على المســتوى المحلي وخصوصاً في ما يتعلّق بممارســة الجــودو والكاراتيه. أما النشاطات فتحظى باهتمام أقل من قبل الإدارة، إذ تغطي هذه النشاطات بشكل خاص الرياضات القتالية ولا تقتصر ممارستها على الصبية بل تتعداها لتشمل الفتيات أيضاً.

ومع عــودة الصيف من المنتظــر أن يعود المصطافون وتبــدأ الاحتفالات، أما الضجيج الذي يحمله معه **الديسك جو كي** المنتشر في هذه الأيام فيجعل من الراشدين يفرّون منه مقابل ســعادة تغمر من هم أصغر سنّاً. ومع طول الليل، تكبر المجموعات ويصبــح **التيهان** الليلــي حدثاً مهماً أيضاً، أما النقاشــات العارمــة فإنها تطول حتى الشــروق. لكن مع تعاقب الفصول تغيرت تســالي الأطفال والكبار في الجنان كثيراً

فلـــم يعد اصطياد العصافير من المُتع، وعلى ما يبدو أصبح تنظيم مســـابقات في لعبة الدحل ومباريات كـــرة القدم والتيقّار أمراً قديماً وصعـــب التنظيم. وإذا كان ثمة من يحنّ إلى شبابه ويبكي عليه فإنّ بعضاً آخر يستمتع بهذا الشباب في خضم البحث عن مستقبل في مكان ما، أو مستقبل مختلف عن مستقبل الآباء، ويبقى أن نقول إن القرية اليوم تبقى معلّقة بين عدة حقب أو عدة عوالم.

POUR EN SAVOIR PLUS لمعرفة المزيد

Essaid ALLEM, Essai d'analyse du phénomène ludique en Kabylie, Mémoire de magistère, université de Bejaïa, 2006.

Pierre BOURDIEU et Abdelmalek SAYAD, Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Éditions de Minuit, Paris, 1964.

Mohand Akli HADIBI, « Conquérir l'espace public par la force », in Marc BREVIGLIER et Vincenzo CICHELLI (dir.), Adolescences méditerranéennes. L'espace public à petit pas, L'Harmattan, Paris, 2007, p. 187-203.

Mohand Akli HADIBI, Wedris, une totale plénitude. Approche socio-anthropologie d'un lieu saint en Kabylie, Éditions Ziryab, Alger, 2003.

Mohand Akli HADIBI, « Projets en fragments et avenir de jeunes de Kabylie », Insaniyat, n° 49, juillet-septembre 2010, p. 41-53.

Mouloud FEROUAN, Le Fils du pauvre, Seuil, Paris, 1954.

ثالث عشر

إيجاد بغداد

شباب باحث عن وضع مثالي

زهرة علي - لوران بونفوا

لم يعد السكان الأصليون في بغداد قادرين على التعرف إلى الملامح الجديدة للمدينة، وذلك بعد مرورعشرة أعوام على اجتياح الولايات المتحدة وحلفائها للعراق في العام2003. ينقسم السكان اليوم بشكل أساسي بحسب المعايير الطائفية إلى (شيعة وسنّة ومسيحيين إضافة إلى عدد من اليهود الذين لم يتجاوزا العشرات في2003). وبحسب المعايير العرقية هناك (العرب والأكراد) في أحياء مقسّمة بعدد لا متناهٍ من الحوائط الإسمنتية، أو الحواجز الفكرية، أو الحدود الدستورية التي نجدها متجذِّرة يوماً بعد يوم. ويعود سبب كل تلك التقسيمات إلى التنقلات السكانية التي حدثت جراء أعمال العنف في العام 2006.

يضبط المرور على الحواجز والتحقّق من الهُوِية الشخصية والتفتيش الذي يقوم به عناصر الجيش والشرطة إيقاع الحياة لما يقارب سبعة ملايين نسمة من البغداديين وأغلبهم من الشيعة، لكن ما يضبط هذا الإيقاع بحقّ هو تلك الميليشيات التابعة لفئة سياسية عرقية طائفية محددة. أدى وصول الأحزاب الشيعية إلى السلطة وانعدام الأمن المستمر إلى تحوّل أصاب بغداد في الصميم جاعلاً منها مدينة يشوبها الحذر. ويتعاظم لدى هؤلاء السكان شعور بالاختناق، إذ يُفرض عليهم علاوة على كل ذلك قواعد تخص لباسهم وتصرفاتهم مع الرجال من تلك القواعد. وتصبح تحركاتهم محدودة لا بل وحتى ممنوعة في بعض الأحيان ما يدمّر على الدوام الروابط الاجتماعية والشعور في التشارك بمدينة واحدة ومصير واحد. تبدو اليوم تلك الفكرة البسيطة في التنزّه ببطء أو حتى في الانتظار بلا

جدوى في الساحات العامة أمراً غير منطقي بالنسبة إلى الكثيرين، وعلى وجه الخصوص بالنسبة إلى النساء. ومنذ ذلك الحين أخذت التسلية تنحصر بالمحيط العائلي أو المناطقي، وهو ما ساعد على إحياء طقوس دينية أُعيد تجديدها، وخصوصاً تلك المتعلّقة بأضرحة دينية معيّنة؛ فعلى سبيل المثال أُعيد إحياء ضريح الإمام السابع موسى بن جعفر الخازمي في الضاحية الشمالية لبغداد. ومع سقوط نظام صدام حسين في العام 2003 تعاظمت حركة الحجيج وتزايدت أعداد الحجاج بشكل لافت. وإضافة إلى الناحية الدينية هناك أيضاً الجانب الاقتصادي، فأكثر الأماكن المخصصة للاستراحة الدينية تمثّل أماكن يتم الإنفاق فيها أيضاً: كالمقاهي ومحلات المثلّجات ومحلات بائعي العصائر الطبيعية والمطاعم التي تتلاحق في سلسلة على أطراف شارع واحد، أو بالقرب من مركز تجاري ضخم. وقد طوّرت المطاعم الخاضعة للحراسة وللمراقبة بشكل جيّد نظاماً للفصل بين العائلات، بما في ذلك بين النساء والرجال، وهناك الكثير من المقاهي التي يتم حجزها للزبائن الذكور حصراً، وذلك ابتداءً من الساعة الخامسة عصراً. ويأتي تدهور البنى التحتية للمدينة جراء ما تسبّبه التفجيرات والهجمات وغياب الجهات العامة التي تعنى بالتنظيف، ليضاف إلى التقطيع الذي أصاب أوصال المدينة والعسكرة الحاصلة في بغداد؛ ويغلب على العاصمة طابع من الفوضى كما لو أنها تركت في طيات النسيان. وعلى غرار أشقائهم العرب، ليس لدى الشباب البغدادي حلم أكبر من الاستفادة من الساحات والمساحات الخضراء، بالإضافة إلى الاستفادة من إرثهم التاريخي والمعماري الغني جداً. ويستغل هؤلاء الشبان ما تبقى من أماكن متاحة، كشارعي المنصور والكرادة حيث لا تزال المقاهي مختلطة على المستوى الطائفي، إلّا أنها تنحصر بالفئات الأكثر غنى، متعايشين مع الوضع الراهن ومستغلين لحظات من الهدوء الموقت. ومع مطلع العام 2011 تأثّر الشباب البغدادي بالتحرك الحاصل في العالم العربي، فقام عدد منهم بمبادرات تهدف للهرب من التقسيم السياسي الطائفي والتهليل في الشارع بمدينة موحدة. وعبّر الطلاب والفنانون والمناضلون في حملات نظّمت علانيةً عن رغبتهم في الاتحاد ومناهضتهم لكافة أشكال العنف التي تطغى على حياتهم اليومية، في مدينة يعتبرونها جنّتهم التي فقدوها.

عودة يشوبها الحنين

لم يكن تفكك المدينة نتيجة للعقد المنصرم، بل تعود أصول هذا التفكك إلى تاريخ أكثر قدماً وأكثر تعقيداً. لقد ساعدت عدة حوادث تاريخية في هذا

الانطواء المناطقي وفي تمزق الشعور الوطني، وتشوّه معالم مدينة شكّلت مصدر فخر لساكنيها في السابق، ومن تلك الحوادث كانت الحرب العراقية الإيرانية في العام 1980، والخيار الذي تم اتخاذه بعسكرة المجتمع من كل حدب وصوب، بالإضافة إلى القمع التعسّفي الذي مارسه نظام صدام حسين وحرب الخليج في 1991، ومن ثمّ الحصار الذي اتخذ من قبل الأمم المتحدة والممتد حتى العام 2003، وبانفتاحها على العالم وديناميكيتها عاشت بغداد معتبرة نفسها العاصمة الثقافية للعالم العربي.

لم يعرف الجيل البغدادي الذي ولد هناك ما بين الأعوام 1980-2000 الحرب، ويعيش هذا الجيل، (مع فورة الحنين التي تغمره والتي تخفي مصاعب الحقبة)، شعوراً من غياب طبقة ينتمي إليها وتفتّت عام يشمل نظامه التعليمي والصحي الذي كان يضع العراق من حيث الأداء على رأس قائمة التصنيف على مستوى العالم العربي وعلى المستوى الآسيوي أيضاً. ويعبّر هذا الجيل عن غياب الحياة الثقافية وعن عدم قدرة السكان على إعادة امتلاك المدينة، ويستحضر الجميع اليوم كيف كانت المطاعم التي تقدم طبق المسقوف الشعبي تتوزع على ضفاف نهر دجلة، وكيف كان عدد محدود من السكان المحسوبين على النظام البعثي يملكون القدرة المادية للذهاب إلى مثل تلك الأماكن. أما الأقل غنى فقد كانوا يقومون باستغلال جانبي شارع الشاعر البغدادي الكبير أبو النواس المولود في القرن الثامن، متنزهين مع عائلاتهم أو أحبائهم. وكان التنزّه في شارع الكرادة المكتظ بمحلات الألبسة، أو التسكّع أمام المكتبات المتعدّدة في شارع الشاعر البغدادي المتنبي يعمّق لديهم تلك النزعة الحضارية التي لم تعد حاضرة إلّا في ذكرياتهم. لقد أُهمل ذلك الحب الذي يكنّه العراقيون للأدب طوال العقود الثلاثة الماضية بشكل متلاحق. وكرمز مرير لتفكّك الطبقة المتوسطة والنخبة المثقفة في تسعينيات القرن المنصرم حيث كان البلد يرزح تحت وطأة الحصار الاقتصادي، كان السكان يعرضون كل يوم جمعة على الأرصفة المغبرة لشارع المكتبات جميع الكنوز التي كانت تحويها مكتباتهم العائلية.

الاستحواذ من جديد على بغداد

وفي خضم حركات الاحتجاج التي قلبت المشهد العربي منذ شهر كانون الثاني/ يناير من العام 2011، إضافة إلى الاستقرار النسبي الذي شهده الوضع

الأمني في العراق، نجد أن بعض الشباب من عراقيين وعراقيات يجنحون نحو طيِّ صفحة من العنف والتقسيم الذي شهدته كل من المدينة والسكان على السواء. وكانت هناك تظاهرات ذات طابع ثقافي سعت لترويج شكل مختلف من أشكال التمدن في بغداد، ونُظّمت هذه التظاهرات بشكل علني في الساحات العامة، وغالباً ما كانت تتخذ في تحركاتها شكلاً رمزياً، أُطلقت حملة «أنا عراقي وأنا أقرأ» في شهر أيلول/ سبتمبر العام 2012. وكان هدف هذه الحملة التي انطلقت من شارع المتنبي تشجيع السكان وبخاصة الشباب منهم على العودة إلى إرث ثقافي لبلد طالما عُرف عنه شغفه بالقراءة والعلوم. وقد حملت هذه الحملة في طياتها رسالة وطنية وبعداً احتفاليًّا لا يمس بأي طرف، إذ كانت تهدف بشكل أساسي لمحو عقود من الانقسام الثقافي. قامت كوكبة من طلاب المجتمع المدني ونشطائه ممن يلقبون أنفسهم بالمستقلين، وذلك لرفضهم الانتماء لأي حزب سياسي بتوزيع كتب من كافة الأنواع حول شارع المتنبي، كما نشروا مئات من الكتب في بضعة أمتار من شارع أبو النواس؛ كان الغرض من ذلك مشاهدتها وقراءتها من قبل المارة في المكان نفسه. ويعود مصدر هذه الكتب التي وُزّعت إلى دعوة للتبرع قام هؤلاء النشطاء بالإعلان عنها قبل عدة أسابيع على صفحة من صفحات موقع التواصل الاجتماعي، **فيسبوك**. كان وراء هذه المبادرة مجموعة من الشباب الموسر مادياً والمتحرّر، وخصوصاً محمد عبد الزهراء وهو طالب وناشط حقوقي، بالإضافة لأثيل فوزي وهو مهندس وصاحب مدوّنة لنشر العلوم على الإنترنت. وانتهى هذا النشاط بتجمّع في شارع أبو النواس ضمّ مئات من الأشخاص، غالبيتهم من الشباب، وسار في هذا التجمع مجموعة من الفنانين والمثقفين الذين قاموا بقراءة قصائد وغنوا ورقصوا أيضاً. وتوسّع هذا النشاط ليشمل مناطق خارج العاصمة بغداد، وخصوصاً مدينة النجف الأشرف المقدسة لدى الشيعة، لكن الأمر لم يمر من دون محاولات من الاحتواء السياسي وخصوصاً من قبل الحزب الشيوعي، أو من قبل السلطات المحلية.

كان من أهداف يوم الثقافة العراقي إعادة الاستحواذ على بغداد واستحداث الأمة العراقية من جديد، وكان أصحاب هذه المبادرة الثقافية الذين يعدّون ببضع عشرات يعتبرون أنفسهم كمستقلين أيضاً وانحصرت مبادرتهم في إطار من الاحتفالية المرتبطة بتسمية العراق كعاصمة للثقافة العربية في العام 2013 من قبل

جامعة الدول العربية ومنظمة اليونيسكو. وبمناسبة الذكرى العاشرة على نهب المتحف الوطني في العراق في نيسان/ أبريل العام 2003 (في أعقاب سقوط نظام صدام حسين)، قامت الجمعية التي تنشط بشكل أساسي على **فيسبوك** بتنظيم أول زيارة جديدة للمتحف وقد خصصت للعموم. ورغب أعضاء تلك الجمعية وجلّهم طلاب وقادمون من عدة أحياء من بغداد بالترويج لوحدة بلدهم وذلك من خلال إعادة تقييم تاريخ بلدهم القديم عن طريق هذا المتحف، ومن خلال عدة خصائص محلية. ومن تلك الخصائص كانت الاحتفالية التراثية التي نظمت بمناسبة رأس السنة الكردية **النوروز**، أو من خلال تنظيم مقابلات مع قادة الأقليات الدينية على غرار اللقاءات التي جمعتهم بقادة الأقلية المندائية. لكنْ، لم يكن هذا التطلّع الذي يوصف بالمستقل وغير المسيّس في أي يوم محايداً، لأنه يحيي فكرة الأمة المكونة من عدة قطع (كاللوحة الفسيفسائية). وحظيت هذه المبادرة بتأييد وزارة الثقافة التي خصّصت الأماكن لهذا الغرض بالإضافة لإعرابها عن رغبتها في إعادة بناء الأمة من خلال الثقافة بعيداً من أية اعتبارات أخرى. في كانون الثاني/ يناير 2013، قررت الأوركسترا السمفونية الوطنية تنظيم حفل فنّي عام في الهواء الطلق، في ساحة عقبة بن نافع أمام المسرح الوطني على مقربة من الحيّ التجاري في منطقة الكرادة. وقال المنظمون لهذا الحدث إنّ الهدف منه هو الترويج للموسيقى على أنّها أحد عوامل الوحدة والتوحّد، لكنّهم ما لبثوا أن عانوا منع مشروعهم من قبل قوات الشرطة، ليحصلوا بعدها على الإذن بالقيام به تحت حراسة مشددة، فقد أوقع تفجير بسيارة مفخخة نُفّذ في الساحة نفسها سبعة قتلى قبل ستة أشهر على الاحتفال. وتكرر هذا النوع من المشاريع بشكل خجول وذلك بسبب صعوبات متعلقة بتنقّل الأشخاص ضمن المدينة وبمبادرات من قبل الفئات الشبابية الموسرة مادياً. كان الهدف منها تجميل المدينة والترويج للمساحات الخضراء، وحتى المحافظة على النزهة في شارع أبو النواس على طول النهر الذي شكّل مشروعاً حكومياً يهدف إلى تخصيص الساحات واقتلاع الأشجار تهديداً له. وتبرز كل تلك الحملات تمركزاً للتسالي وأوقات الفراغ في إعادة استحواذ سكان بغداد الذين تشوّهت هُوِيتهم بفعل الحرب، وفي ظهور ممارسات ساذجة تهدف إلى مقاومة التقسيم الاجتماعي والعمراني.

Zahra ALI, « Premier pas de la renaissance féminine en Irak », Les Carnets de l'Ifpo, 27 mai 2011 (<http://ifpo.hypotheses.org>).

Loulouwa AL-RASHEED et Édouard MÉTÉNIER, « À propos de la violence "irakienne". Quelques éléments de réflexion sur un lieu commun », A Contrario, vol. 5, n° 1, 2008, p. 114-133.

Hosham DAWOD, « Usages politiques des cartes ethniques "minoritaires" », Confluences Méditerranée, n° 73, 2010, p. 129-138.

Peter HARLING, « Dix ans après, que devient l'Irak ? », Le Monde diplomatique, mars 2013.

Caecilia PIERI, « Reflections on a reconstruction-to-be : of History as a "strategy of vigilance", the case of Baghdad », Bulletin of Royal Institute for Inter-faith Studies, vol. 8, n° 1-2, 2006, p. 69-93.

Page Facebook de la campagne « Je suis Irakien et je lis » : <www.facebook.com/aqraanaaqra>.

Page Facebook de l'organisation « Journée irakienne de la culture » : <www.facebook.com/iraqi.culture.day>.

رابع عشر

أخوان اثنان

عائلة وكرم ضيافة في الكرك (الأردن)

كريستين يونجن

«أهلاً وسهلاً» جملة يهلّل بها بكل ارتياح أبو نبيل مستقبلاً ضيوفه وهو متكئ على أريكتـه. وبعد الوصول الحافل بتبادل القبلات والتحيات، يعُم الهدوء بعد أن وصلوا. بينما يقوم هو بتحريك سـبحته بحركات بطيئـة ومتتالية، يبدو عليه من خلالها ملامح متأمل يهِمُّ ببدء حديث. يَهرع ابنه جمال ليمسـك مِصـبّ القهوة العربية المتربّع على عرش الطاولة المنخفضة، ويقوم بتقديم القهوة بحركات ثابتة وواثقة من خلال فناجين صغيرة لا قبضات لها لأعضاء المجلس الجالسين على أرائك غرفة الجلوس.

جمال وكريم

قضـى جمال الفترة الصباحيـة كلها في المطبخ وهو يحضّـر لهذا الغداء الذي قطـع أفراد العائلة من أجله مئات الكيلومترات، قادمين من العاصمة عمّان إلى مدينة الكرك، تلك المدينة الصغيرة الواقعة جنوب الأردن. وحضرت هذا الغداء مجموعة من العائلة الكبيرة ضمّت أعماماً وأخوالاً وأولاد عمّ، إضافة إلى أولاد وبنات إخوان وأخـوات. يبلغ جمال الثلاثين مـن العمر وهو الابن الثاني لعائلـة مؤلفة من أربعة إخوة، وقد ترعرع في هذه المنطقة الرعوية التي تقطنها قبائل مسلمة وأخرى مسيحية تنتمـي قبيلته إليها. يعمل جمال اليوم كمهندس تأهيل في وادي الأردن. وينام جمال طيلة أيام الأسبوع لدى أخيه نبيل الذي تزوج واستقر في عمّان حاله كحال أخته التي استقرت هي الأخرى في المدينة نفسها. لا يزال جمال عازباً وكذلك هو الحال أيضاً

بالنسبة إلى أخيه الأصغر الذي لم يبقَ سواه حتى الآن في منزل العائلة. ومن النادر أن يستغل عطلة نهاية الأسبوع لكي يعود إلى الكرك ليرى أهله وأصدقاء طفولته. وحتى في يوم الجمعة هذه، وهو يوم الراحة الأسبوعية الوحيد، لا تجده حاضراً ليشارك بقية إخوانه في استقبال الأقرباء. بينما كان أبوه وأخوه نبيل يهتمّان بطهو المنسف، وهو الطبق المرتبط على الدوام بكرم الضيافة في الكرك، والمؤلف من الأرز ولحم الضأن المطهو في اللبن الرائب؛ يهتم جمال بتحضير **المازة** أو ما يعرف بالمقبلات التي تقدم إلى جانب المشروب الكحولي. قام جمال أيضاً بفرم البقدونس الذي سيخلطه مع عجينة السمسم، إضافة إلى تقطيع الزبادي المجففة على شكل قطع مخروطية صغيرة، وقد قطع أيضاً الجزر والخيار على شكل أصابع، ووضعها في صحون تحوي شرائح من لحم **المرتديلا**. وكلمسة جمالية، قام جمال برشِّ القليل من السمّاق على متبل الباذنجان، إذ يبرز هذا المسحوق مع لونه الداكن سمة **الكريما** في هذا المزيج، وكخطوة أخيرة تسبق قدوم الضيوف، قام جمال بوضع «الترموس» التي تحوي القهوة العربية مع مجموعة من الفناجين الصغيرة في المضافة، وقد بقي والده يغليها طيلة الصباح. وما يميّز هذه القهوة هو لونها الأسود القاتم ومذاقها الذي يتسم بطعم مر خفيف ومنكّه بالقليل من الهال. وتقدَّم هذه القهوة التي تعد رمزاً من رموز حسن الضيافة القبلية إلى الضيوف كتعبير عن الترحيب بقدومهم. يقوم جمال بتقديمها للضيوف لهذا الغرض فيبدأ بسكبها في فناجين صغيرة مكدسة يمسكها بيده اليسرى، ويملأ كل فنجان بكمية قليلة إذ إن ملء الفنجان بكميات كبيرة يعتبر أمراً غير مستحب. يمد الضيوف الذين شغلهم تماماً النقاش الجماعي والذي بدأ تواً، أيديهم، ليأخذوا فناجينهم من دون التفوه بأي كلمة، ويقومون بشربها على دفعات بشكل رشفات صغيرة. عند الفراغ من الفنجان يقوم الضيف بإرجاعه إلى جمال الذي يقوم بملئه مجدداً على الفور، إلّا إذا قام الضيف بتحريكه بشكل خفيف كتعبير منه عن اكتفائه. يمرّ جمال على كافة البالغين الموجودين إلى أن يعيد جمع كافة الفناجين. يقوم بعد ذلك بوضع مصب القهوة مع الفناجين في زاوية الطاولة الرئيسة المنخفضة، ويجلس بعدها على أحد المقاعد الفارغة قرب المجلس المنعقد، لكن يبقى نظره على أهبة الاستعداد وجسمه في حالة استنفار تام، إذ يبقى متأهباً للنهوض في أي لحظة من أجل تأمين احتياجات أي ضيف. ويظهر كريم، الابن الأصغر، وهو يصغر أخاه جمال بحوالى الخمس سنوات، بهيئته الضبابية من القبو الذي أصبح غرفة عمل

غرفة خاصة به للدراسة. ويقضي كريم معظم وقته في تلك الغرفة محاطاً بكتبه، بين جهاز التلفاز والحاسب الشخصي. وبعكس أخيه جمال، اختار كريم النأي بنفسه عن كل شيء. ويتناقض هذا العمل مع ما يقوم به أخوه جمال المنشغل بالحياة الاجتماعية العائلية منذ عودته من روسيا حيث درس، حاله حال معظم شباب الكرك، بمساعدة الحزب الشيوعي المحلّي. ويقوم كريم بالدراسة عن بعد ضمن إطار برنامج مقدّم من قبل جامعة سودانية. أما بالنسبة إلى جمال، فهو يفضّل عند تواجده في الكرك أن يقضي السهرات مع والده على الشرفة المطلة على الشارع. يقوم الأب وابنه بالتمعّن صامتين بالصحراء الممتدة على مستوى خط الأفق تحت آخر أشعة شمس النهار، ويردّون التحية من وقت لآخر على المارّة. بينما يفضل كريم أن يقضي وقته في مغارته بين شاشة حاسبه الشخصي وآخر إصدارات الأفلام الأمريكية التي تعرضها قنوات الخليج العربي. ويتمتّع هذا القبو بمدخل خاص ما يسمح لكريم باستقبال مجموعة الأصدقاء التي كوّنها بنفسه، والتي تجتمع بغرض مشاركته تدخين النرجيلة أو في لعب ورق الشدة؛ ولا يصعد إلّا نادراً بهدف البحث عن شيء يأكله أو زجاجة ماء يشربها ليختفي بعد ذلك بشكل سريع. تستدعي هذه التصرفات التوبيخ من قبل جمال الذي يعتبر أنّ أخاه اليافع لا يقدم يد المساعدة لأهله، ولا يعتبر عنصراً فعالاً في إنجاز المهام العائلية، وخصوصاً تلك المتعلّقة بحسن الضيافة.

ويقوم كريم بإلقاء التحية على الحضور تحت أنظار جمال ومن ثمّ يتخذ لنفسه كرسيًّا ويجلس بالقرب من الباب ويتأهّب للمشاركة في الحديث، ولا يلبث أن ينهض بعد سماع عبارة والده: كريم! إذهب وانظر إذا كانت أمّك بحاجة إلى مساعدة!

بين غرفة المعيشة والمطبخ

يجلس أبو نبيل قبالة المدخل وجهاز التلفاز في أكثر الأمكنة ارتفاعاً، والذي يوجد تحت صورة مريم العذراء، ويقوم بإدارة الحديث بحزم: يسأل أبو نبيل عن أخبار هذا وذاك ويُطلق الدعابات وهو يعلّق على أخبار العائلة. ويجلس مُسنداً ظهره بثبات إلى مقعده، رافعاً يده من وقت لآخر بغية إضفاء نوع من الثقل لحديثه. وينصت المجتمعون بصمت لافت إلى أحاديثه، ويستمرّ هذا الإنصات إلى أن ينتهي بالضحكات والتعجب بعد سماع خاتمة كل قصة يرويها. يمكن القول إن جميع الحاضرين تقريباً، باستثناء الشباب، يعرفون مسبقاً كل القصص التي يرويها أبو نبيل.

لكنهم يستمتعون على الأقل بفن السرد الذي يتمتّع به، وبالفكاهة التي يتّسم بها عندما يختم حديثه، ويستمتعون أيضاً بفرصة للضحك تقدّم لهم من قبل شخصية محلية مرموقة لها مكانتها في القبيلة.

وتصبح نبرة الحديث جدّية من وقت لآخر، إذ يقوم أبو نبيل بسرد أسماء شيوخ القبيلة. يروي أبو نبيل حروبهم وغزواتهم وفنون وكرم ضيافتهم ومقدراتهم ليصبحوا عظماء، كما يروي أيضاً كيف كانوا يضعون شرفهم على المحك في مواجهة القبائل الأخرى. يرافقه أثناء سرده لتلك المآثر أحد أبناء أخواته الذي يهلّل مقدراً ومعجباً: «بالله! لم أكن أعرف تلك القصة قبلاً!». تغمر أبو نبيل السعادة لسماع تلك الجملة ويختم قائلاً «أيوه»، ويستريح قليلاً قبل أن يُكمل حديثه. لا يتزحزح أبو نبيل أبداً عن كرسيه الجالس عليه في الوقت الذي يقوم به ولداه اللذان يحيطان به بالقيام بتقديم المشروبات والمقبلات، والحرص على عدم حاجة أي ضيف لأي شيء، كما يقومان في الوقت نفسه باستكمال التحضيرات الأخيرة لطبق المنسف.

متناسياً التحضير الخفي الذي يحيط به للمائدة، يتابع أبو نبيل النقاشات من دون توقّف، لكنه في الوقت عينه لا يغفل عن تفقّد سير عملية استقبال الضيوف على أتم وجه؛ إذ يقوم من وقت لآخر بإعطاء إشارة لأحد أولاده لكي يقوم بصب العرق أو الكحول المعطر أو المازة لأحد الضيوف الموجودين. وبدورها، تقوم أم نبيل في المطبخ بتوزيع خبز الصاج الرقيق على الصينيتين المخصّصتين للوجبة، ويقوم نبيل بسكب الأرز فيهما وتساعده في ذلك زوجته، ومن ثم يقومان بتوزيع قطع اللحم. يضع نبيل رأس الخروف في أعلى تلة الأرز، ويعد نخاع الخروف من الأطايب الشعبية. في تلك الأثناء، ينهمك جمال وكريم بتحضير المكان حول المائدة في الديوان، أي صالة الاستقبال، إذ يقومان بتوزيع الكراسي. وها هو نبيل يصل حاملاً بين ذراعيه أول طبق من أطباق المنسف الذي يضعه على طرف الطاولة، يتبعه جمال حاملاً هو الآخر طبقاً ثانياً يضعه على الطرف الآخر. وها هي أم نبيل تصل ومعها القدر المملوء باللبن الزبادي الذي سلقت فيه اللحمة.

حول المائدة

ينهض الضيوف بعد أن يقوم المضيّفون بالإلحاح في دعوتهم ويجلسون حول الطاولة، حيث تجلس النسوة حول طبق ويجلس الرجال حول طبق آخر. يباشر

الجميع طعامه بعد أخذ حصّة لنفسه من الطبق الكبير. يتأكّد أبو نبيل وأم نبيل من أنّ أمور حسن الضيافة تسير على ما يرام، إذ يقوم الزوجان بتنسيل قطع اللحم ووضعها على الصينية في حصص الضيوف المرموقين، ويقومان أيضاً بسكب اللبن بشكل دوري على الأرز. ويبقيان منهمكين بالمهام التي يقومان بها لدرجة تمنعهم من المشاركة في الوجبة، إذ لا يبدو أنهما يتناولان الطعام إلّا عندما يغادر أول المدعوين طاولة الطعام. يعم الهدوء المكان، فالكل منشغل بالطعام، ولا يقطع هذه الفترة الطويلة من الهدوء إلّا تلك التشجيعات التي يطلقها ربّ الأسرة من أجل حثّ ضيوفه على التزوّد بالطعام أكثر فأكثر. تقوم النسوة بتناول المنسف بالمعلقة، وتقوم بعضهن أيضاً بنقل حصصهن في صحن خاص بهنّ. ويعلّق جمال على الأمر باللغة الفرنسية مستخدماً عبارة «c'est plus sympathique» أي أكثر رقيًّا هنا، لكنه في الوقت عينه يفتخر بأن يأكل بالطريقة التقليدية، حاله حال كافة الرجال الموجودين حول المائدة. يأكل جمال وإخوته مستخدمين يدهم اليمنى في تفتيت قطع اللحم التي يصنعون منها كرات ممزوجة بالأرز التي يحملونها كما هي إلى أفواههم، ومن ثم يقذفونها هناك مع دفعة صغيرة بإبهام اليد لتستقر في الحنجرة، ويحرص من يأكل بتلك الطريقة على ألا تلمس يداه أي جزء من جسمه.

وفي حين يتأخّر كريم في الانتهاء من طعامه، يفرغ جمال بسرعة من تناول الطعام ثم ينهض ليغسل يديه ثمّ يختفي للحظة، ربما كي يدخن سيجارة في الخفاء بعيداً من انظار والده: إذ إنّ التدخين أمام والده يعتبر تقليلاً من احترامه، ثم يعود ليقدّم من جديد القهوة العربية للضيوف الذين أنهوا طعامهم وعادوا ليجلسوا في المضافة. وبعد المنسف تجد أن الأجسام قد أتخمت وتشعر برغبة في التمدّد، ويشعر جمال وكريم براحة أكبر الآن، ويستغلّون الوقت بشكل فعال أكثر في المشاركة في النقاش الدائر على الرغم من نهوض أحدهم، من وقت لآخر، من أجل القيام بالاهتمام بأحد الضيوف.

بدأت الشمس بالمغيب، وبدأ الأطفال بالنعاس، وحان الوقت بالنسبة للذين يريدون العودة إلى عمّان قبل حلول الظلام أن ينهضوا ويعطوا الإشارة على نيتهم بالمغادرة. عندها يعلو صوت أبو نبيل متعجباً: «هل يعقل! لكن الوقت ما زال باكرا!». ويستمرّ بعد ذلك ربع ساعة من الجمل المتقاطعة بين الضيوف والمستضيفين. يقوم أصحاب البيت بالإشارة إلى أنّ الوقت لا يزال باكراً على المغادرة، بالإضافة إلى

الحرارة الشـــديدة وإلى الأطفال الذين يأخذون قيلولتهم الآن. لكن كل تلك الحجج ما هي إلّا مجادلة بين الضيوف المستضيفين، إذ لا يظل الضيوف لوقت طويل بعد أن يكونوا قد فندوا كل الأســباب التي طرحها المستضيفون لاستبقائهم. ينهض الجميع ويقوم أبو نبيل على درج باب البيت بتحية كل الضيوف الذين يهمون بالصعود داخل ســياراتهم، ويقوم أبو نبيــل بالأمر محاطاً بأفراد عائلته كافة عــدا كريم الذي اختفى داخل قبوه ولم يظهر من حينها.

تدريب

«لا شـــيء لنفعله في الكرك»، هذه هي الجملة التي يرددها الشباب الكركي، كما لو أنّه يهلل بدعاء ما. يحلم هذا الشــباب الكركي الطَموح بإحياء العاصمة المتألّقة، وبمقاهيهـا المزودة بتقنيات عالية، وبمطاعمها الفاخرة أيضاً. تنحصر المتع الترفيهية في البلدات والمناطق التي يكســوها غبار الصحراء المجاورة لها بمشـاهدة التلفاز الذي لا يُغلق إلّا في حال اســتقبال الضيوف، أو أثناء الزيارات التي يقوم بها ســكان تلك المناطق من بيت إلى بيت، ومن قريب إلى قريب آخر، أو من صديق إلى آخر على الدوام. ويتم التدرّب في مثل هذه المناســبات. فمن الشباب من ينقاد وراء هذا النوع من تعلّم حســن التدبير وفن العيش كالشاب جمال، ومنهم من يظهر نوعاً من التمرّد النسبي عليه كأخيه كريم، حيث يستمع الشباب إلى «السوالف» إلى أن يحفظوها عن ظهر قلب، وهي قصص شــعبية تُروى عن أحدهم، وتحتوي هــذه الحكايات على مخطط يشمل شبكة علاقات تجمع الأقرباء والأهل ما بين قبائل الكرك بهيئة حلفاء، سواء أكانوا مسيحيين أم مسلمين. ويتدربون أيضاً على كيفية التأقلم بشكل صحيح مع واجبات حسن الضيافة ومنها «حسن التصرّف» و«لباقة الحديث». وباختصار شديد، يجب على الشــباب هنا أن يتعلّموا كيف يكونون شــباناً مهذبيــن، وكيف يصبحون أرباب بيوت عندما يتزوّجون في المستقبل ورجالاً محترمين وشرفاء.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Isabelle RIVOAL (dir.), *La Catégorie des « jeunes » dans le monde méditerranéen*, Ateliers d'anthropologie, 2015.

Christine JUNGEN, *Politique de l'hospitalité dans le Sud jordanien*, Ifpo/Karthala, Paris/Beyrouth, 2009.

خامس عشر

مقاهي شارع مسادا في مدينة حيفا

«اختلاط» مبهم بالنسبة إلى فلسطينيي إسرائيل

ماري أنجيلا غاسباروتو

تضمّ مدينة حيفا الساحلية، والتي تقع في شمال إسرائيل، ما يقارب 86% من اليهود مقابل 14% فقط من الفلسطينيين، والذين يُطلق عليهم اسم «عرب إسرائيل»، بينما يفضلون هم تسمية «فلسطينيي 1948»، وهو تاريخ إقامة دولة إسرائيل. وتدلّ تلك التسمية أيضاً على «النكبة» التي أدّت إلى نزوح جزء كبير من الشعب الفلسطيني، ويعيش اليهود والعرب الفلسطينيون في تلك المدينة على أساس نظام قائم على فصل المناطق، كما أنه يعكس التفاوت الاجتماعي والثقافي والاقتصادي. ويمكن اعتبار هذا الانقسام الراسخ في الحياة اليومية نتيجة للسياسات التي اتبعتها الحكومة العسكرية والتي كانت قائمة في إسرائيل منذ العام 1948 وحتى العام 1966 إزاء الفلسطينيين الذين ظلّوا في تلك الأرض. كانت ممارسة الحريات بالنسبة إلى الفلسطينيين في تلك الحقبة لا سيما حرية الاجتماع محدودة، وكان بمقدور السلطات منع السكان من دخول بعض المناطق أو إرغامهم على ترك منازلهم، وقد أصدرت قرارات متعددة لمنع التجول، كما كانت الشرطة تتّبع أسلوب الاعتقال التعسّفي؛ وفي تلك الفترة أيضاً لم يكن للثلاثة آلاف فلسطيني من المقيمين في حيفا حق الخروج من حيّ وادي نسناس من دون الحصول على إذن من السلطات، ويقع هذا الحيّ الذي يُطلق عليه أحياناً تسمية «**الداون تاون**» أو مركز المدينة، بالقرب من الميناء ومقابل منحدر جبل الكرمل حيث نمت المدينة اليهودية وتطورت. وكما يشرح لنا رشيد، اليوم، وهو أحد سكان تلك المدينة من الفلسطينيين ويبلغ الثامنة عشر من العمر:

صحيح أنهم لم يعودوا يمنعوننا رسمياً من الذهاب والعيش في الكرمل، لكننا لا نذهب إلى هناك على الإطلاق، وقد يكون لمواقف الناس أحياناً تأثير أكبر من القوانين...».

وبالرغم من ذلك تشتهر مدينة حيفا عموماً بأنها أهم «**مدينة مختلطة**» في إسرائيل، وفي هذا الصدد قال عدد ممن تحدثنا إليهم باللغة الدارجة العربية عن هذه المدينة بأنها **مدينة مختلطة**، في ما تحدث آخرون بالعبرية مستخدمين كلمة **إير معورفيت**. لا بل يصفها بعض من علماء الاجتماع وعلماء الأنتروبولوجيا بأنها مثال للتسامح بين سكانها اليهود والمسلمين والمسيحيين والدروز والبهائيين على السواء، كما أنها تضم النصب الرئيس لهذه الديانة وكان مؤسسها إيرانياً وتوفي في العام 1892. ويعارض عدد كبير من فلسطينيي حيفا تلك الرواية ويرون أن اليهود المسيطرين يُظهِرون العنف بطريقة مزدوجة، إذ تقسم هذه الصور الفلسطينيين أولاً إلى جماعات دينية (بينما اعتبرت الغالبية الساحقة ممن تحدثنا إليهم نفسها فلسطينية)؛ ثانياً يجري التستر بنحو واسع على إجراءات التقييد والقمع والتمييز التي يتعرضون لها في هذه المدينة.

ويدرس هذا الفصل فكرة «الاختلاط» هذه من خلال المقاهي الواقعة حول شارع **مسادا** في حضر كرمل، وهو أحد أحياء مدينة حيفا ويقع عند ملتقى «**داون تاون**» و«**أبر تاون**»، ويبدو للوهلة الأولى أنه يؤكّد على واقع **التمازج** الثقافي والديني و«الإتني». ويشكل الفلسطينيون في هذه المنطقة بحسب إحصاءات رسمية 22% من مجموع السكان، ويقطن بعض منهم في مبان تضم يهوداً أيضاً لا سيما من اليهود الشرقيين، إضافة إلى مهاجرين من روسيا قدِم معظمهم نهاية الثمانينيات.

«فلسطيني»، «مختلط»، «يهودي»

يمثّل شارع **مسادا** شرياناً تجاريّاً وسكنياً تتعايش فيه الأسر والطلبة والفنانون من مختلف المناطق، ويضم ثماني حانات ومقاهي وعدداً من المطاعم ومحال للألبسة إضافة إلى بقّاليتين ومكتبة ومركزاً ثقافياً. وتتمتّع تلك المنطقة بشهرة غامضة. وبحسب عدد كبير من سكان حيفا، ربما كان غير مستحباً ارتياد هذا الشارع أو السكنى فيه نظراً لقربه من مشفى الأمراض العقلية، أكثر منه بسبب الإنتماء الإتني لسكانه وزواره، والشاهد على ذلك، الصور النمطية العنصرية التي تلصق بـ«الروس»

على أنهم يفرطون في تعاطي الكحول والمخدرات، ويتسبّبون بالكثير من الضوضاء والشـجار، إضافة إلى الكثير من الصور النمطية التي يعمل على إرساخها وتعزيزها تشديد رقابة الشـرطة الممارسة في الحيّ. وبالنسـبة إلى آخرين، يمثّل شارع **مسادا** بوتقة سياسية «بديلة» يصفها بعضهم بـ«معجزة» اختلاط، ويعتبره آخرون «فقاعة من نفاق».

عند النظـر إلى الحياة في مقاهي حيّ **حضر كرمل** يمكن لنا أن نرى أنها لا تعمل علـى منوال بارات **أبر تاون** عينه، فبالنسـبة إلى كثير من الزبائـن تمثّل تلك الأماكن «المنـزل الثاني» والملجأ الذي يتيح لهم الهرب من جـو العائلة الذي يثقل كاهلهم، أو من عزلة المساكن الفردية. وقد بات بالنسبة إلى الكثيرين مكان عمل يمكن لهم أن يستقبلوا فيه شركاءهم وزبائنهم، وأن يسـتخدموا شبكة الإنترنت للبقاء على تواصل مع عالمهم المهني. يجلس رواد هذه الأماكن لسـاعات إلى المقصف يدردشون مع مستخدمي المقاهي، أو مع زبائن آخرين على اعتبار أنها أماكن يسود فيها جو «عائلي» وجو «صداقة»؛ وإن كان عدد منهم يأتي من أماكن أخرى بحثاً عن هذا المناخ الأسري فمعظـم الزبائن يقطنون في الجـوار، ويقضون أوقاتهم هناك في القراءة والدراسـة والكتابـة والتحادث، وعندما يجدون أنفسـهم على مقربة من الشـارع يأتون لتبادل أطراف الحديث ولشرب القهوة، أو على الأقل لإلقاء التحية على معارفهم. يأتي هذا الجو الأسـري في جزء منه كنتيجة للبيئة الفريدة التـي تتمتّع بها تلك الأماكن، فلكل مكان خصوصيته التي تميّزه عن بقية المقاهي، وبات من المعروف ارتياد «يسـاريين» و«تحرريين» لعدد من هذه المقاهي، بينما عُرِف بعض المقاهي الأخرى بأنها «مقاهي للمثليين» أو «مقاهي يسـارية» على الرغم من أن صاحبها يقول عن نفسه إنه «يشتهي الجنس الآخر»، وبأنه «غير مسيّس». ونلاحظ في هذه الأماكن أن التماهي مع الطائفة الدينية لا يشـكّل أولوية، وتنبع هذه الميزة، أو الخصوصية، من تاريخ الشـارع ومن تركيبة السكان الاجتماعية. لقد أصبح شـارع **مسادا** خلال سبعينيات القرن المنصرم أحد الأماكن التي يرتادها مفكرو وفنانو مدينة حيفا، وقد شهد تطوراً شجّع عليه المعهد الإسـرائيلي للتكنولوجيا (تكنيون)، وقد كان مقره في **حضر كرمل**، إضافة إلى وجود خشبتي مسـرح ومركزي ثقافة ومنظمات غير حكومية متعددة. كان مقهى **كاتان** أحد أوائل المقاهي التي افتتحت هناك، وكان يديره شخص يدعى إلياس وهو ابن لزوجين

مختلطين أحدهما إسرائيلي والآخر فلسطيني، وقد استطاع نقل «هُوِيته المزدوجة» إلى «مقهاه الصغير». و **كاتان** تعني باللغة العبرية (الصغير)، وتناوب على إدارة المقهى عدد من الأشخاص بعد وفاة إلياس ويدعى المقهى اليوم **زووم كافيه**.

واليوم توصف مقاهي شارع **مسادا** بأنها مقاهي للفلسطينيين أو لليهود، أو مختلطة، بنحو نادر، من خلال أسمائها وقوائم الأطعمة والمشروبات التي تقدّم فيها، والأصل الذي ينتمي إليه أصحابها والعاملون فيها، إضافة إلى آراء زبائنها السياسية، أكانت واقعية أم مفترضة. وتنطبق هذه الحالة على سبيل المثال في كل من مقاهي **إليكا ومسادا وبازل**، فالمقهى الأول هو مقهى «فلسطيني» يديره رجل درزي وجميع العاملين فيه فلسطينيون سواء أكانوا مسيحيين أم مسلمين أم دروزاً، ويجسّد هذا الاختلاط كما يفسّر عاملو المقهى تجاوزاً للحدود الدينية التي تمثّل «لعبة بالنسبة للإسرائيليين». وبالرغم من أن اليهود يرتادون المكان إلّا أن الغالبية العظمى من الزبائن هم من الفلسطينيين، وعدد منهم فنانون وطلاب، ويتم عرض إعلانات لأفلام وصور لكتّاب عرب على جدران المقهى المطلية باللون الأخضر، وفي كل مكان صور تقدم زخارف ونقوش الفنان الإنكليزي بانسكي مرسومة على جدار الفصل الذي تم بناؤه بين إسرائيل والضفة الغربية، إضافة إلى رسم بالأحمر لإيرنستو تشي غيفارا، ويقدم في المقهى بيرة من ماركة طيبة ويتم إنتاجها في قرية قريبة من مدينة رام الله وأطباق فلسطينية، وعلى طاولة الإكرامية صندوق مخصّص لجمع المال لمصلحة سكان غزة. ويُنظر إلى مقهى **مسادا** على أنه مقهى «مختلط»، فمديره يهودي،هنغاري الأصل، ويشغّل فلسطينيين ويهوداً ويستقبل مزيجاً متنوعاً من الزبائن، وتملأ جدران القاعة الرئيسة المنمّقة بسعف النخيل صورٌ لفنانين ومُغَنِّين لبنانيين ومصريين، وتشرح رسمة محاطة بإطار أن الخدمة لا تشمل في هذا المكان حملة السلاح وتحمل لافتات وشعارات سياسية بلغات عدة مناهضة للتمييز بين الجنسين ولسيطرة الذكور، أو ما يعرف بالذكورية، ولحصار غزة وحملات لمقاطعة إسرائيل ثقافياً وأكاديمياً واقتصادياً؛ وأمام باب المقهى على لوح من الفلين مخصص للإعلانات تمت كتابة نص عنوانه «الصهيونية هي الفاشية». أما مقهى **بازل** فهو مختلف عن سابقيه، فهو مقهى «يهودي» بامتياز على اعتبار أن من يديره ومن يعمل فيه وحتى زبائنه كلهم يهود، كما يشتهر بأنه مقهى «للمثليين جنسياً» بسبب العلم

متعدد الألوان الذي يشير إلى السحاق والمثلية وازدواجية الميول الجنسية والتحوّل الجنسي، وقد تم وضعه على مدخل أقواس قزح متحرّكة ومثبتة بالسقف، ولا يشارك معظم سكان الحيّ من الفلسطينيين في الحفلات ولا في عروض الأفلام التي تقام بانتظام على شرفة مقهى **البازل**، فهم يشعرون بالإقصاء في ما يخص هذه المبادرات ويشتكون من بعض التعليقات العنصرية التي يطلقها من يرتاد المقهى.

ويظهر الإخلاص الذي يبديه زبائن كل مقهى من خلال عدم قيامهم بارتياد المقاهي الأخرى إلّا نادراً، وإن كانت المسائل المرتبطة بالانتماء الديني أو الإتني أو برأس المال مهمة فمن الأولى أن يتيح التموضع السياسي لعدد من هذه الأماكن تجاوز الاختلافات «الإتنية»، أو «الدينية» في مدينة تتميز بحواجزها الإتنية، ويبذل زوار مقهى **إليكا** و**مسادا** قصارى جهدهم في التفكير وفي إيجاد مجتمع يتعارض ليس فقط مع الإيديولوجية الصهيونية التي تتبعها الدولة، بل ومع الممارسات المحافظة والقائمة على التمييز بين الجنسين. وبحسب زعمهم لم يبق من هذا التموضع السياسي إلّا الجانب النظري والمجرّد وذلك بعد أن تم خوض كثير من المعارك السياسية. قبل عدة سنوات أُغلق مقهى آخر في الحيّ اسمه **لالونا** بسبب سلوك مديرته السياسي، فهي فلسطينية وقد رفضت تقديم الخدمة لطاولة كان يجلس إليها عسكريون، وقد أثارت تلك الحادثة فضيحة في شارع **مسادا**. ففي الليلة التالية تم تحطيم زجاج المقهى وكتابة شتائم على الجدران من الخارج، وبعد أن قام القضاء بتجريمها انتقلت للعيش في رام الله، وبعد فترة من الزمن رفض أحد عمال المقاهي في حي **مسادا** خدمة أحد الزبائن العسكريين ولكن بالرغم من تجريم الشرطة له لم يتم إقفال أو إغلاق المقهى. ويتميّز زوار شارع **مسادا** عمن يرتادون شريان حياة آخر يتصف بالنشاط في حيفا وهو شارع **بن غوريون** في أن معظم زبائن المقاهي والمطاعم في ذلك الشارع هم من اليهود والفلسطينيين من الطاعنين في السن، وقد يكونون من الموسرين مادياً، وتتصف مقاهي أخرى مثل «فتّوش» (اسم سلطة معروفة في قائمة السَلَطات العربية) بغلاء أسعارها ورقيّها، زد على أن وجودها بالقرب من إحدى الحدائق الفخمة، «حديقة البهائي»، يمثل أحد أفضل الوجهات المفضلة بالنسبة للسيّاح الذين يستطيعون تذوّق الأطباق الفلسطينية في هذه المناطق المقدمة بشكل جيّد، ويستطيعون قضاء لحظات من التعايش السلمي بين اليهود والعرب كما يعرّفها كل الأدلة السياحية المطبوعة...

يســتهدف مخطط «للتجديد العمراني» شارع مسادا في الوقت الراهن ويتجسد هــذا المخطط على وجه الخصوص عبر منح البلديــة مبالغ مالية لكل طالب يهودي يقرر الإقامة في ذلك الشــارع طيلة فترة دراســته. وباســم «**الاختلاط**» وبهدف رفع الأسعار أصبح الحي هدفاً لسياسات «التحسين» التي أدت إلى ارتفاع بدلات الإيجار، وقد باتت غير متاحة بالنســبة إلى الســكان الأكثر عوزاً؛ كما قام عدد من الرســامين بزخرفة بعض جدران الأبنية بالرسوم، وبدأت المقاهي الجديدة والمطاعم والحانات تفتح أبوابها منذ ما يقارب العامين؛ وقد تحــوّل أحد الأماكن التي تحوي بناءً مهدّماً إلى متحف في الهواء الطلق حيث عُرِضَت أعمــال فنية محلّية، ولكن تتعارض هذه السياسات مع «التعايش الســلمي» الذي يمنح المدينة تلك السمة البارزة، فمن جهة تزعم بلدية حيفا، وينتمي عمدتها الحالي إلى حزب العمل، قيامها بإضفاء قيمة على خصوصية هذا الشارع عبر تنظيم حفلات في الأحياء التي تحتفل بطابعها «المختلط» إتنياً واجتماعياً، ومن جهة أخرى تمارس البلدية سياسة قائمة على التمييز، وخصوصاً حيال عدد من المتاجر والمقاهي التي باتت مهددة بالإغلاق إن لم تمتثل للصورة التي ترغب البلدية بإظهارها عن نفسها، ولذلك حصلت قلة من المقاهي فقط على الإذن اللازم لتنظيم حفلات أو عروض أفلام، ولا يخلو كل ذلك من رقابة الشرطة. ويعتبر الشباب الفلسطيني نفســه الضحيّة الأولى لتلك السياسة، كما ينظر إلى الأماكن التي يرتادها على أنها مهدّدة بالخطر، وأن خياراته السياسية عرضة للانتقاد.

فهل يظل الاختلاط في ظــروف كهذه أمراً واقعاً؟ ينبغي التأكيد على التقســيم «الإتني» للأماكــن المدينية في حيفا، فخارج حدود حي **حضــر كرمل** تتركّز غالبية ســكان فلسطينيي حيفا منذ القِدم في مناطق وادي نسناس ووادي صليب المتشابهين تقريباً من الناحية «الاتنية». وفي المقابل يدلّ تقاســم البلدية بين الأحياء كيف يمكن للتفــاوت الاجتماعي والاقتصادي أن يتقاطعا فــي الخلافات «الاتنية»؛ فبينما يحتل اليهود **الأشكيناز** المســاكن الأكثر فخامة في أعالي جبل **الكرمل** يتركّز الفلسطينيون واليهــود القادمون من روســيا ومن المشــرق «**في الأســفل**» حيث تكــون الأجرة والعقارات أقل ارتفاعاً.

ولا تقدّم المــدارس العامة أو الخاصة التي يلتحق بها الفلســطينيون أي فرصة

لهـــم للتفاعل مع الغالبية التي يمثّلها اليهود، كما تُســتثنى اللغــة العربية من المناهج التعليمية، وينسحب الأمر على جميع النشاطات خارج نطاق المدرسة، سواء أكانت دينية أم مرتبطة بالكشافة على ســبيل المثال. وبالنسبة إلى العديد ممن تحدّثنا إليهم تقدّم الرياضة فقط في حيفا، والتي يمارسها الهواة، فرصة للخروج من عباءة الطائفة، فتندر إمكانية الاحتكاك بالأطفال واليافعين اليهود بالنسبة إلى الشباب الفلسطيني إلّا في حال الالتحاق بإحدى المدارس الثانوية العامة التي تفرض شــيئاً من الاختلاط، وبالنســبة إلى بعضهم هذه الفرصة معدومة قبل الدخول إلى الجامعة. لكن لا يخلّف ذلك «اللقاء» ذكريات جميلة، وغالباً ما توصف تجربة «الاختلاط المدرسي» بالتجربة المرّة، فيواجه الفلسطينيون الذين يشكّلون الأقلية تعليقات تصدر من أساتذتهم أو من زملائهم فــي الصف، وترتكز تلك التعليقات تارة علــى النفاق وطوراً على الإهانة، ويعتبر الفلســطينيون أن نتائجهم متدنية جراء تلك الحالة التي يعانونها. تشــير هذه التجارب إلى الطبيعة المصطنعة للاختلاط، وهي نادراً ما تتيح إمكانية تجاوز الحدود الاتنية التي تفرضها المدينة والمجتمع. بالنســبة إلــى أحمد وهو مصوّر فوتوغرافي يبلغ الســابعة والعشرين من العمر يمكن ملاحظة هذا الوضع في الحياة اليومية سواء في حيفا أم في بقية المدن الإسرائيلية، ويقول:

> يهتم الناس بمسألة أصل الفرد ولا يغفلون عن تلك المسألة، يا له من أمر جنوني. فحين تلتقي شخصاً ما هنا تسأل نفسك قبل كل شيء إن كان يهودياً أم عربياً فليس بمقدورك أن تقرر الدخول معه في نقاش قبل أن تقترب منه وتستمع إلى اللغة التي يتحدّث بها. [...] وهل تعلم أن الطرف الآخر يسأل نفسه السؤال عينه، فأنت تقوم بتصنيف الآخر وفي الوقت عينه يقوم الطرف الآخر بتصنيفك، ولا يمكن اعتبار تلك الحالة صحيةً كما لا يمكن لهذا المرض أن ينتشر من دون حدود. فقد يبدو الجسد معافى وسليماً في الظاهر فقط، أما من الداخل فهو متعفن ومتهالك.

وبالرغم من شهرة المكان نجد عبء ذلك السؤال الإتني في مقاهي شارع مسادا حيث يتعالى ذلك الشارع، ظاهرياً فقط، عن التمييز والفرز المعتاد والريبة اليومية حين يجلس الشــباب من مختلف الطوائف جنباً إلى جنب في المقهى، ومن غير النادر أن نرى فلسطينيين ويهوداً وهم يتحادثون بعضهم مع بعض إلى طاولة واحدة ويحتسون القهوة أو البيرة. ولكنَّ «الأســاس الطائفي» الذي تشكّله «الصداقات الحقيقية» فقط هو الذي يتيح التشــارك في المشــاريع والأحلام الأكثر حميمية. ويؤكد مالك، وهو

رســام إعلانات ويبلغ الثلاثين من العمر، أن: «كل شخص يصنع حياته هنا كما يحلو له، وإن شــربنا البيرة معاً فهذا لا يعني أننا أصدقاء». بالنســبة إلى الشباب الفلسطيني تفتقد العلاقات بين الأشــخاص والتي تنشــأ في مقاهي الحي إلى العمق، ولا تُنسج «الصداقات الحقيقية» إلّا مع من يعاني الظلم ذاته ويمتلك التاريخ ذاته.

ويعرف معظم الشــباب الفلســطيني الذين يرتادون مقاهي هــذا الحيّ الفريد مــن نوعه حدود التفكيــر المتعارض الذي يضع اليهود والفلســطينيين على طرفي نقيض، وبالرغم مــن تجارب التمييز اليومي الذي يتعرّضون له، فهم يقبلون بوجود حالات استثنائية وبأناس لا يتصرفون بحسب زعمهم «كما يتصرف اليهود» بالرغم مــن أصولهم، وهم «طيبــون» ويرون أنه «مــن الصعب العيش هنــاك». ومن بين الأمثلــة الأكثر طرحاً يتبادر إلى الذهن الشــباب اليهودي الذي رفض تأدية الخدمة العســكرية، وهذا ما قرّبهم بشكل أو بآخر من عرب اسرائيل الذين جرى استثناءهم من تأدية الخدمة العسكرية، وقد شمل ذلك الاستثناء كلاً من الدروز والبدو. إضافة إلى وجود مثال آخر يتمثل بمحاولات اليهود التحدّث باللغة العربية. فكما يشــرح من تحدثنا معهم حين قالوا إنه «بمقدور» هؤلاء الأشــخاص أن يكونوا فلسطينيين وهم يعرّفون عن أنفسهم كذلك، حالهم حال الكثيرين في أماكن أخرى، يصرحون أنهم «فلســطينيون يهود» أو «فلســطينيو ما بعد العــام 1948»، بالرغم من أن أحداً لم يعد يتخذ تلك المواقف حيال النزاع ســوى أقلية صغيرة جداً من الإسرائيليين، كالاعتراف بالصدمة التي خلّفتها «النكبة» ورفض تأدية الخدمة العسكرية، وهذا ما ســمح بالتطلع إلى إلغاء التصنيفات العرقية والدينية وإلى إقامة علاقة «أفقية» تضع جميع السكان على قدم المساواة.

«تطبيع ظاهري»

لئن بدا «الاختلاط» أفقاً متاحاً بالنسبة إلى من يرتاد مقاهي شارع **مسادا** إلّا أنه لا يمكن القول بوجوده فعلياً بقدر ما يمكن أن يظل أمراً محتملاً، ويرى أكثر المشكّكين فــي هذا الخطاب الكريم ظاهرياً عن الاختلاط شــيئاً من الانحــراف والنفاق، فمن وجهة نظرهم تساعد الصورة المرســومة عن شارع **مسادا** كمكان فريد قبل كل شيء في إعطاء قيمة لإســرائيل ولنموذج المجتمع فيها على اعتبار أن الناس يســتطيعون في ذلك الشــارع التحدّث من دون وجود أي تمييز بينهــم، إن كان لجهة القومية أم

المعتقد، ويمكن لهم التطرق إلى المسائل السياسية والنظر إلى الحكومة الإسرائيلية بعين ناقدة، والتفكير بحلـــول بديلة لإتاحة الفرصة أمام وجود تعايش بين المواطنين والقيام بمشـــاركات فنيّة ملتزمة. ويرى كثير من فلسطينيي حيفا أن الطابع المفترض للاختلاط لا يسمح بوجود تبادل حقيقي وفهم متبادل، لا بل يمنع ذلك أيضاً؛ بالنسبة إلى محمد وهو مخرج فلسطيني شاب يبلغ الســابعة والعشرين من العمر، قد يكون شارع مســـادا شـــاهداً على «التطبيع» المزيّف في المجتمع الإسرائيلي، حيث يخفي «الانفتاح» الظاهري وراءه علاقة باطنية بالواقع، وبالآخر، ويضيف قائلاً:

> التطبيع ظاهري فقط في هذا الشارع، فيبدو الجميع راضين ولا يحملون أي عبء، لكن يمكن لمس العنف والقمع في واقع الأمر وهما منتشران في كل مكان، كل شيء في إسرائيل يحصل بشكل معكوس، فما هو طبيعي هنا قد لا يكون كذلك في مكان آخر، ونحن لا نهتم لذلك، ولعله قد بات لباساً لنا أو طبقة من الجلد وعندما نسافر إلى بلد آخر نشعر بالفرق والإختلاف.

ويظل البحث عـــن «تعايش حميمي» من خلال الاختلاط الظاهري في شـــارع مســـادا مســـعى متواصلاً يرد المرء إلى هـــذا الجو الخانق والمســيطر في المجتمع الإســـرائيلي، ويلقي بثقله على الشباب العرب بشكل خاص. ولكنْ، هناك الكثير من الفلســـطينيين الذين يعبّرون عن امتعاضهم حين يرون بعض المواقف في «المقاهي اليهودية»، وحين يستبطنون وجود تلك المسافة فيتجنبون ارتيادها، وتقول ريمة ذات الخمســـة والعشرين عاماً: «هم لا يحبوننا ولا يخفون ذلك، فلماذا عليّ أن أشعر بألم في معدتي قبل أن أحتســـي القهوة أو البيرة؟». ويبقى الجو أكثر قســـاوة في الملاهي الليلية حيث يقوم الحراس بإبعاد العرب غالباً، وبالنتيجة يمتنع هؤلاء عن دخول تلك الأماكن.

يمكن للملاحظ من دون شـــك أن يرى «الانســـجام» في حياة الحـــيّ اليومية. ولكنْ، يعود تقسيم المكان ليظهر فجأة بشكل متواتر ومتكرر: أثناء الأعياد الدينية، أو عند تنظيم حفلات في الحيّ، أو خلال أوقات التوتر السياسي. وهكذا ستزعج قيادة السيارة في حضر كرمل في يوم الغفران السكان وهو اليوم الذي من المفترض أن يتم فيه منع التجول بالسيارة تبعاً للقانون اليهودي، فيُبرِز التوتر الخفي بين الطوائف داخل إسرائيل شـــيئاً من التوهم على المستوى المحلّي. وقد اعتاد نعوم وهو ممثل يهودي يبلغ الثامنة والعشرين من العمر على تغيير طريقه الذي يسلكه عادة في كل يوم جمعة

ليتجنّب المرور أمام مقهى **إليكا** علماً أنه لم يسبق أن تعرّض لأي اعتداء أو شتيمة، فيمثّل يوم الجمعة بداية يوم العطلة وارتياد الزبائن العرب هذا المقهى مهم أكثر من أي يوم آخر من أيام الأسبوع، ومن المفترض أن تكون صلاة الجماعة في المسجد يوم الجمعة قد عبأت نفوس المصلين:

> وهذا لا يعني أنني لا أحبهم بل على العكس والكثير منهم أصدقاء لي، أنا أعرفهم وأعمل معهم أيضاً، أشعر بأنني عرضة لمحاكمة، هل تفهمني؟ إنهم يجتمعون يوم الجمعة... شعري أحمر وبشرتي فاتحة أترى ذلك؟ أنا لست مثلهم.

ويمكن لمس الفروق الخفية بشكل أكبر خلال الحفلات التي تُنَظمها البلدية عادة في الحي. ففي هذه المناسبات يُغلق الشارع أمام حركة مرور السيارات، وتعزف الفرق الموسيقية أمام كل مقهى، ويبيع التجار الصناعات اليدوية في الأكشاك. تشكّلت في العام 2010 مجموعة موسيقية فلسطينية في شارع **مسادا**، وأخذ أحد أفراد المجموعة بترجمة النصوص العربية إلى العبرية، ولسوء الحظ أساء المترجم الفوري ترجمة الأغنيات وشوّه المعنى وحوّل المقاطع إلى مقاطع تهدد اليهود، ويتذكر المشاركون كيف تم قطع الحفل بشكل عنيف، وكيف قامت الشرطة باستجواب المشاركين ونشأت المشاجرات في كل مكان في الشارع. وبعد مرور عدة أشهر ظل الناس يتحدّثون عما جرى بالحميّة عينها.

وفي العام 2011 نُظم احتفال آخر بعد مرور أسبوع واحد على مقتل الممثل **جوليانو مير خميس**، أمه يهودية وأبوه فلسطيني، وقد كان منتمياً إلى «جماعة» شارع **مسادا**، كما كان مديراً «**لمسرح الحرية**» في مدينة جنين الواقعة شمال الضفة الغربية، وحين وفاته لم يشارك عدد من رواد شارع **مسادا** في ذلك الحدث بسبب حزنهم الشديد، ووُجِّه اتهام لهم على أنهم «يعارضون السلام» وهذه المبادرة التي تمثّل «تمجيدا للتعايش».

خلال أوقات التوتر أو المواجهات السياسية تصبح المُلكية الرمزية للمكان أكثر وضوحاً. وخلال السنوات الأخيرة أثارت حوادث متعددة «تقهقر» الطوائف، فخلال حرب لبنان 2006، أو الهجمة العسكرية التي قامت بها إسرائيل على غزة وأطلق عليها «عملية الرصاص المصبوب» بين العامين 2008 و2009، أخذ كل شخص يشغل حيّزه المكاني بطريقة لافتة للنظر. وخلال الحدث الأخير، أي الهجمة

العســكرية على غزة، وبعد أن أجبرتهم الشــرطة على إزالة لافتــة كانت تقارن بين الاعتداء على غزة والمحرقة اليهودية «**الهولوكوســت**» قام زبائن مقهى **مسادا** بوضع علم أســود، أما رواد مقهى **بازل** اليهودي فقد رفعوا العلم الإســرائيلي. أما المقهى الفلســطيني **إليكا** فقد أعلن الحداد ليوم واحد، وقــام بإغلاق أبوابه. وعندما فُتح من جديد قام صاحبه وعمّاله بتحويله إلى مكان للنقاش، وقامت شاشــة عملاقة بعرض تقارير قامت بها قناة **الجزيرة** على مدار الســاعة، وكانت هذه التقارير تغطّي الحرب، ونظم زبائن المقهى سلســلة لقاءات غير رسمية ليقرأوا معاً الصحف وبهدف التفكير في شــأن الوضع السياسي. ومنذ ذلك الحين تجمّدت العلاقات، إذ إن صاحب «دار للفنانين» يقع بجانب شارع مســادا، يهودي، قام برفع علمه الإسرائيلي ما أثار ازدراء عدد من الفلســطينيين كما يشــير كريم إلى ذلك، وهو محامٍ ويبلغ الثلاثين من العمر ويضيف:

> قبل الهجوم على غزة كان هناك فلسطينيون يقضون أوقاتهم في «دار الفن» ويعزفون على الغيتار ويغنون... وكان يقدم لهم الحشيش والبيرة... وخلال الهجوم وبالعلم الظاهر الذي يرفعه أخذ يقدم مزيداً من الحشيش لجعلهم أكثر خمولاً وقد استمر عدد من الشبان بالذهاب إلى هناك بينما توقف آخرون عن ذلك.

تُبرز هذه التوترات هشاشــة فكــرة «الاختلاط الاجتماعي» التــي امفتُرض أن تجسّدها مدينة حيفا. ولئن كانت أماكن التبادل موجودة في شارع **مسادا** إلّا أنها نادرة ولا يلبث أن يفاجئ الاســتقطاب الناتج من النزاع بين الإســرائيليين والفلسطينيين وبشــكل تلقائي خلال الأزمات، ويتجســد هذا الاســتقطاب في الحياة اليومية من خلال الخطابات والممارســات النمطية التي تلبي أو تُضاف إلى العنف الجســدي والرمزي الذي تســبّبه السياسات على مســتوى البلديات المحلية والنطاق الوطني. فهذه السياسات تعيق تشكّل أو تكوّن مزاج مشترك وساكن. وكما يشير كثر ممن قمنا بالتحدّث إليهم، تعيق توترات دولة إســرائيل الخاصة وجــود أي نظرة «عادية» بين السكان المنتمين إلى عدة «طوائف».

وبالرغــم من الخوف والريبة، لا بل وحتــى الازدراء المتبادل، تأكّدنا مع ذلك أنه وفي عدة أماكن ملتزمة من الناحية السياسية هناك ممارسات مساعدة ومساعدات متبادلة بين الناس تحدث بشــكل يومي بالرغم مما تســببه عوائق السياسة. وفي هذا الصدد لا تخفف أو تقلّل مســألة عدم عيش جيل عربي من الشباب في الوقت الراهن

في ظل حكومة عسكرية كالتي استمرت حتى العام 1966 في الجليل وفي مناطق أخرى يقطنها فلسطينيون من انتمائهم وارتباطهم بهُويتهم الخاصة. ولا يمثّل تردّد الشباب الفلسطيني إلى شارع مسادا وإلى مقاهيه أمراً بلا جدوى فذلك يلبي أحد أشكال الالتزام، وبالنسبة إلى هؤلاء الشبان الذين يترددون إلى مقاهي ذلك الشارع، يصبح الاختلاط أمراً مقبولاً، إن أثمر انعكاساً سياسياً، وإن أتاح إعطاء قيمة مضافة للهُوية الفلسطينية أكثر مما قد يؤدي إلى الذوبان في الهُوية الطاغية. وبذلك تصبح المقاهي والأماكن الاستهلاكية التي يتم ارتيادها عادة بحثاً عن الهدوء والتسلية والهرب أماكن ملائمة للنقاشات السياسية ولنشوء أو ظهور شرخ داخلي ليستمر على الرغم من هشاشته.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Jean-Charles DEPAULE, « Les établissements de café du Caire », *Études rurales*, n° 180, 2007, p. 245-262.

Hélène DESMET-GRÉGOIRE et François GEORGEON (dir.), *Cafés d'Orient revisités*, CNRS Éditions, Paris, 1997.

Joffre DUMAZEDIER et Aline RIPERT, *Le Loisir et la ville*, tome 1 «Loisirs et culture», Seuil, Paris, 1966.

Monique ELEB et Jean-Charles DEPAULE, *La Société des cafés, Espaces, rituels sociaux et vie quotidienne*, Rapport final du Programme interministériel « Cultures, villes et dynamiques sociales », Paris/Los Angeles/Le Caire, 2004.

Colette PÉTONNET, « L'anonymat comme pellicule protectrice », *in La Ville inquiète*, coll. « Le temps de la réflexion », n° VIII, Gallimard, Paris, 1987, p. 247-261.

Salim TAMARI, *Mountain against the Sea. Essay on Palestinian society and culture*, University of California Press, Los Angeles, 2009.

سادس عشر

في ظلِّ الخيمة

المقاومة الثقافية والسياسية لشباب الصحراء الغربية في مدينة داخلة

فيكتوريا فيغيلا ديل مورال

خرجنا صيف العام 2003 من المدينة بسيارة وسلكنا الطريق البرّي الوحيد، لقد كان المنظر رائعاً للغاية؛ تقع مدينة داخلة على ضفة المحيط الأطلسي، في قلب شبه جزيرة كبيرة تبلغ طولها ما يقارب خمسة وعشرين كيلومتراً، وهي تشكل خليجاً حيث يرتسم تباين سُمرة الصحراء وزرقة المحيط في الأفق. بعد عدة كيلومترات وبعيداً من رقابة رجال الدرك الملكي المغربي، ترتسم وجوه بيضاء، وهي عبارة عن خِيَم، تقليدية ويستخدمها العرب البدو... تنتشر عشرات الخيم وربما يبلغ عددها ما يقارب المئة خيمة على طرفي الشارع المحاذي للشاطئ، لكن ماذا يمكن لهذه المنازل أن تكون؟ إنها آخر ما تبقى من تاريخ الشعب الأصلي الذي كان يقطن هذه المنطقة الصحراوية والمتنازع عليها بين المملكة المغربية وجبهة البوليساريو. لقد كانوا في ما مضى بدواً يتألف مجتمعهم من قبائل عرباً وبربراً، استوطنت الأرض وتحضّرت بفعل النتائج التي رافقت النزاعات المسلحة من جهة، والقمع، والجفاف والتمدّن من جهة أخرى. لكن، وخلال فصل الصيف، تنْصب عشرات الأُسر وعدد كبير من الشباب الصحراوي خيمهم على بُعد عدة كيلومترات من مدينة داخلة. وتمثّل هذه الخيم تجمعاً غريباً حيث نشاهد مدينة في طور التمدد تنتصب فوق أسطح مبانيها أطباق الهوائيات، تتجاور مع هذه القرى الموغلة في القدم والمكونة من الخيَم.

في صيف العام 2012 لم تعد أي خيمة تظهر في الأفق، وقد أصبح المكان فارغاً،

وعندما توقّفنا للمرة الأولى عند شاطئ أمُّ البير لم نجد سوى خيمة واحدة فقط، وحين توقفنا مرة أخرى على بُعد ستة عشر كيلومتراً من المدينة عند شاطئ طحلب لم نجد سوى ثماني خيم، وقد كان ذلك يوم الأحد. وفي اليوم التالي لم يتبقَ منها سوى ثلاث فقط. لقد نصبت هذه الخيم مخفية على الشاطئ تماماً، خلف الصخور كي تتوارى عن أنظار من يحاول رؤيتها من الشارع. كانت تلك الخيم التي قمنا بزيارتها في العام 2003 تحاذي الشارع وتمتد حتى الشواطئ، لكن ما الذي حدث؟ وهل تنازل الصحراويون عن أوقات الفراغ في الصيف والتي تحمل رمزية كبيرة، كما تنازل الشباب عن أوقاتهم في ظل الخيمة؟ يقول (ميم) وهو طالب صحراوي ويبلغ السابعة والعشرين من العمر:

> بات التخييم الذي كنت تعرفه ممنوعاً اليوم، ولم يسمح سوى ببقاء الخيم التي يملكها أناس تعرفهم الشرطة جيّداً والذين لا يُشك بقيامهم بأي عمل نضالي... (بالنسبة إلى الآخرين)، يسمح بنصب الخيم يوم الأحد في النهار فقط إذا لم تبق كثيرة. أما في الليل فلا مجال. بعدد كبير لا مجال. للشباب، لا مجال. وإن نصبنا الخيمة مع ذلك، فإن الشرطة (المغربية) تطلب إزالة الخيمة إن قمنا بنصبها هنا.

تفسِّر الحوادث التي جرت في العام 2010 في مدينة العيون في مخيم **أكديم إيزيك**، ثم في العام 2011 في مدينة داخلة تصلّب السلطات المغربية حيال المواجهات التي اندلعت بين الشباب الصحراوي والشباب المغربي، فقد قلبت تلك الحوادث المجتمعات المدنية في الصحراء الغربية، وغيّرت بشكل عميق المنظر الصيفي في منطقة داخلة، وإن كان نصب الخيمة يخضع للرقابة الصارمة التي تفرضها الشرطة وهي تحاول أن تمسحها من الوجود بسهولة إلّا أن هذه الخيم التي تستخدم في الظاهر للتسلية والمسالمة تحمل بُعداً يتعلّق بالهُوِية، فإذن هي تحمل معنى «إنفصالي» في المجتمع الصحراوي.

الخيمة قبل أن تُمنع: شيء من شعور الانتماء الواحد...

تبدو داخلة التي تحوّلت حديثاً إلى مدينة تقع على بُعد ثلاثمئة كيلومتر من الحدود الموريتانية بمنأى عن كل شيء، كما لو كانت وسط لامكان، وهي بعيدة أيضاً عن مدينة بوجدور، المدينة الأقرب لداخلة، ثلاثمئة وخمسين كيلومتراً، وبعيدة عن مدينة العيون عاصمة الصحراء الغربية، خمسمئة وستين كيلومتراً؛ بينما

تقع أغادير المدينة المغربية ومنارة منطقة ســوس على بُعد ألفٍ ومئتي كيلومتر، ولا يقطع الصحراء سوى طريق واحد يحمل الكثير من المغامرات لمن يعزم على اجتيازه برّاً، في حين يكلّف الســفر بالطائرة ما يقارب ألفاً وخمســمئة درهم أي ما يعادل مئة وخمســة وثلاثين يورو للوصول إلــى الدار البيضاء، في حين يبلغ متوســط الدخل الشهري للأســرة المغربية 5300 درهم أي ما يعادل 477 يورو بحسب سعر الصرف الرســمي للعام2009. وبالحصيلة تبدو مدينة داخلة بعيدة وشبه معزولة، حالها حال سكانها.

ومع ذلك تكتســب هذه المدينة أهمية سياســية ورمزية، فهي مركز جهة وادي الذهب الكويرة والتي عُرفت زمن الاســتعمار الإســباني باســم **ريو دو أورو**، وتقع في الأراضي المتنازع عليها بين المغرب الذي قام بضمها وإدارتها منذ الانســحاب الإســباني منها عام 1976، إوالجبهة الشعبية لتحرير الســاقية الحمراء و**ريو دو أورو** والمعروفة باســم **جبهة البوليســاريو** (حكومة الصحراويين فــي المنفى)، وفي هذا السياق العام تندرج مجموعة من القضايا الخلافية حول مسألة الخِيَم.

خلال العقد الأول من الألفية الجديدة اعتاد الكثير من العائلات الصحراوية التي اســتوطنت مدينة داخلة أن تقضي فترة الصيف في هذه الخِيَــم، وغالباً ما كان يقوم الرجــال الذين يتابعون العمل في المدينة بالذهاب والإياب أيام العطل الأســبوعية، بينما تظل النســاء اللاتي لا يعملن إلّا نادراً إضافة إلــى الأطفال هناك طوال الوقت. يُقدم الشــاي الصحراوي لزوار المنطقة على اختلاف مشاربهم، وهو يُعدّ ويتم تناوله بهدوء، وتُقدَّم ثلاث كؤوس من هذا الشاي الذي يُغلى على الفحم تبعاً للتقليد المتبع ويكون مركّزاً، ويُصبّ ويقدّم بأكــواب صغيرة تُملأ حتى منتصفها، وتغطيه طبقة من الرغوة الكثيفة التي تتشكّل عندما ينتقل الشاي من كأس إلى أخرى.وينتقل ذلك التقليد من جيل إلى آخر، ولا يبدو أن الشباب أقل التزاماً أو وفاءً من أسلافهم بهذه التقاليد، إذ يشغل عدد من هؤلاء الشباب أوقاتهم بالعمل لحساب سيّاح غربيين يأتون لركوب الأمواج (kitesurf). فمنذ ما يقارب العشــر ســنوات وجد محبو هذه الرياضة مكاناً مناسباً لهم هناك وفريداً من نوعه في العالم؛ بينما يستفيد عدد من الشبان الصحراويين من تلك النعمة، فيقومون بالعناية بالأجانب المارّين، لكسب القليل من النقود. وبعد تناول الغداء يقومون بتحضير الشــاي الخفيف مع النعناع «لســيّاح الشاطئ هؤلاء» الذين لا يبالون في الظاهر بالمدينة ولا بأهلها. يقول الصحراويون إن شباب المنطقة

لا يتذوّقون هذا الشـــاي «المغربي» قطّ بل يتقاسمون ســـويّاً أحد الطقوس المسمى الجرعة أو القدحة، وهي عبارة عن وعاء مدور (زبدية) من الخشب يتم ملؤها بحليب النوق ويتناقلها الجالسون داخل الخيمة، ويقوم كل واحد منهم بارتشاف كمية صغيرة منها قبل أن يمررها لمن يجلس بجانبه، أمّا السـيّاح الأقل جرأة فيلجأون إلى شرب عصير الفاكهة أو الحليب المعلّب...

يمثّل الصيف بالنسبة إلى الشباب الصحراوي فرصة لكسب القليل من المال، فتتيح لهـــم هذه الفترة الخروج من المدينة والذهاب مع الأصدقاء لبضعة أيام، كما يقومون بتقليد آبائهم وينصبون الخيم هم أيضـــاً؛ يقدّم لهم هذا المنزل المتنقل والذي يمكن إزالته بسهولة شيئاً من الشعور بالانتماء واحد، كما يمثل حيّزاً يجمع بين «متساوين»، حيث يتيح التقارب بين الجيل الواحد التحرّر من واجب الاســتقامة والاحترام الذي عليهم إظهاره أمام من هم أكبر سناً. وتجدر الإشارة إلى أن معايير التعايش بين أجيال المجتمع الصحراوي ملزمة وقسرية. فلا ينبغي التدخين أمام شخص كبير في السن، كمـــا يتم تجنّب الأحاديث الحميمة أو الخاصة، إضافة إلى اختيار البرامج التلفزيونية بعناية؛ وتنســحب هذه القواعد أيضاً على العلاقة بين النساء والرجال. ولا يتم البوح بفترة حمل المرأة على الرغم من أن ذلك قد يبدو واضحاً وجليّاً في مراحل معينة إلّا بيـــن الزوجة وزوجها، أو يظل الأمر محصوراً بين النســـاء فقط، فيُنظر إلى هذا الأمر على أنه أحد الأمور الســرّية. ويقـــول حميد الذي يبلغ الثالثـة والثلاثين من العمر: «يندرج هذا الموضوع بالنســبة إلينا ضمن المواضيع الجنســية والحديث عن حمل المرأة هو بمثابة التكلم عن الجنس». وحتى أمام البطن المنتفخ والبارز يظل الصمت مطبقـــاً إلى أن يأتي موعـــد ولادة الطفل، والأمر ينطبق كذلـــك على قصص الحب، فلا يمكن إخبار الأهل أو الأخوة الأكبر ســـناً بذلك بشكل صريح حتى وإن انتشرت الإشاعات، ناهيك عن التلميح غمزاً بخصوص مسائل، كالكحول والتدخين... كلّها مواضيع لا يمكن التطرق إليها إلّا بين الأصدقاء وحسب.

وهكذا يفيض الخيال عندما يتم قضاء الوقت مع الرفاق ويصبح الكتمان والكلام المعسول والمنمق جزءاً من المعايير الاجتماعية نفسها، ولا تستوجب فرض عقوبات اجتماعية طالما أنها لم تتجاوز بعض الخطوط الحمـــر المتعلّقة بالعلاقات «الخاصة والحميمية جداً» مع من ليسوا صحراويين (الأباعد)، أو تعاطي المخدرات والحشيش والذي يُعتبر منتجاً يقوم المغاربة بإدخالـــه، أي إنه يأتي إلى الصحراويين من الخارج.

ولئن ظلّ الصحراويون حذريـــن إزاء علاقاتهم «بالخارج»، إلّا أنّ حدود المجموعة ترتبــط بإقامة علاقات معقّــدة ومرنة، تبعاً للســياقات إذ إن الماضي البدوي لهؤلاء السكان، يجعل فضلاً عن ذلك «مفهوم الحدود» عسيراً على الإدراك. في هذا السياق تلعب درجة تمثــل الأعراف والتقاليد الصحراوية والتعبير عــن الولاء القومي دوراً حاسماً في تحديد الهُوِية.

هــذه المعايير صالحة للجميع أياً يكن العمر، ويمثل إفلات الشــباب منها لفترة وجيزة، خلال الصيف في ظل الخيمة، إســهاماً ليس في عملية النضج وحســب بل وفي التأهيل. وتوجد طرق الهروب هذه وهي تشــكّل جزءاً من الممارسات اليومية. فبالنسبة إلى الفتيات المؤسسة أكثر انتهاكاً في الظاهر لأنها معنية أكثر بممارسة التزويج من ذات القبيلة، أي أن أبناءهن ســيكونون صحراويين فــي حال كان آباؤهم كذلك، ويُفترض بهــن أن يحافظن على عذريتهن، وتُفرض حدود على هؤلاء الفتيات، إذ إنه من غير الممكن قبول تخييم شــباب من كِلا الجنســين من دون وجود رقابة، فكيف يمكن الالتفاف على هذه المعاييــر الصارمة؛ إنهن يتظاهرن أحياناً بالبقاء لدى إحدى الصديقات، أو يؤكدن بأن الشقيق الأكبر لإحدى الصديقات سيرافقهن طوال الطريق وتكون العائلة تعرفه وتحترمه. هناك دائماً مفترق طرق يسمح بالتمتع بقليل من الحرية ولكن مع وجود احترام للتقاليد التي يقولون إنهم مرتبطون بها ارتباطاً خاصاً.

وتمثّل المشــاركة في طقوس شــرب الشــاي في الخيمة فرصةً أمام الشــباب الصحراوي للتحــدث في مواضيع تثيــر قلقهم، كالحديث عن الفتيات والشــباب والجنس وكرة القدم والموســيقى والسياسة وغير ذلك. بالنســبة إلى الشباب هناك ثلاث مســائل متداخلة تجذب انتباههم أكثر من المواضيع الأخرى؛ يأتي في مقدمها الصعوبة في إقامة علاقة جنســية مع الفتيات قبل الزواج (إن كان الشــاب يحب فتاة فعليه أن يحافظ على احترامها)، تليها «ضــرورة» الزواج من فتاة صحراوية للحفاظ على المجموعة، وآخرها صعوبة جمع المال اللازم لتنظيم العرس.

ما ترمز إليه الهُوية

أن يكون الإنســان صحراويــاً فهذا لا يعنــي أنه بدوي من وجهــة نظر هؤلاء الشباب الذين يخشــون وجود أي مقارنة أو تشــبيه لهم بالبدو الذين يفوقنهم عدداً بمــا لا يقاس، ويبدون محيطين بالصحراويين ويســيطرون علــى جوانب مهمة من

حياتهم. وتبقى المسـألة السـكانية في هذه المنطقة قضية مهمة؛ تبيّن معطيات آخر الإحصاءات ونتائجها وجود زيادة كبيرة لسكان ناحية وادي **الذهب الكويرة** الواقعة غرباً، حيث يقطن تسعون بالمئة في مدينة داخلة؛ إذ كان عدد السكان 750 36 نسمة فـي العام 1994، بينما بلغ عددهم مئة ألف في العام 2004 وتشـير إحصاءات العام 2012 إلى ما يقـارب في العام 1994في العام 000 150 نسـمة. ولم تتوقّف قوافل المهاجرين من الشـمال إلى الجنوب، وليس غريباً عـن هذه العملية إضفاء «الطابع المغربي على الصحراء الغربية» والذي بات قضية قومية منذ أن رُفِع شعار «المسيرة الخضراء» عام 1975، والتي قادها الملك الراحل الحسـن الثاني بهدف «فتح» هذه الأراضي. لكن لا تفسر هذه الرغبة السياسـية في التشجيع على الهجرة من الشمال إلى الجنوب لوحدها، هذه الدينامية المتعلّقة بالهجرة. فمن جهة تستفيد المدينة من الدفع الاقتصادي الهام بعدما شـهدت فترة أزمة ارتبطت بخضوعها اقتصادياً لقطاع الصيد، وجعل كل من إعـادة تنظيم قطاع الثروة السـمكية المحلّي التي بدأت عام 2005، وتنويع الاقتصاد المحلّي، الذي شـمل قطاعات السـياحة والبناء والزراعة، جعل من داخلة مدينة تسـتقطب النـزوح إليها بحثاً عن فرصة عمل (بلغت نسـبة البطالة في المغرب رسـمياً 8،9% في العام 2011). ومن جهة أخرى قدّمت سياسة الدولـة المغربيـة والمتعلّقة بالتمدن الطوعـي، والتي تم البـدء بتطبيقها منذ العام 2008 الإمكانيـة للنازحين القاطنين في مدينة داخلة منـذ الثمانينيات ببناء منازلهم الخاصة. إن الازدهار الاقتصادي والتخلّص من المسـاكن غير الصحية كانا أمرين اسـتثنائيين في المغرب، ما جعل من داخلة اليوم مدينة جاذبة للهجرة. والحصيلة أن الصحراويين «الأصليين» يشكّلون أقلّية واضحة، ويضاف إلى المهاجرين الوافدين حديثاً جيل آخر أقلّه ولد في الصحراء الغربية من أُسر أتت من «الشمال».

وفي هذا السـياق، يبقى التميّز والاختلاف أمراً مهماً بالنسبة إلى الصحراويين. ويتحقق ذلك أكثر من خلال التزاوج داخل القبيلة والمحافظة على العادات والتقاليد الخاصّة بهم، بل على إعادة ابتكارها. وهـذه الخيمة جزء لا يتجزأ من هذه التقاليد، طالما أنّ هذه المنازل المتنقّلة تسـاهم في تشكيل مخيالهم العام. غير أن استخدامها أعيد النظـر فيه بما يتلاءم مع الظـروف الراهنة لحياة هؤلاء السـكان. وإضافة إلى كونها مكاناً للراحة ويمنح الشـعور بالانتماء الواحد، تُستخدم الخيمة في مناسبات الزواج وخلال الحملات الانتخابية. وشيئاً فشيئاً باتت الخيمة سمة بارزة للهُوِية التي

تميّز المجموعة من خلال طريقة حياتها وتقاليدها، والشعب الذي أتى واستقر في الصحراء الغربية بعد جلاء الاستعمار الإسباني عن أراضيها.

وتمثّل الموسيقى محوراً آخر لتبادل الهُوِية حيث تختلط الحداثة بما هو تقليدي. ويظل الشباب الصحراوي كأهلهم مرتبطين بشدة بالأغنية التقليدية الحسانية (والحسانية لهجة عربية يتحدّث بها الموريتانيون والصحراويون). وبالنسبة إليهم أيضاً تشكّل «المُغَنِّية» الموريتانية ديمي مرجعاً مهماً إضافة إلى وجود أسلوب آخر يتمثل بالأغنية النضالية الوطنية الصحراوية، وأسرت مريم حسن بأغانيها أفئدة الصحراويين. ولكنْ، خلافاً لأجدادهم هم يرتبطون أيضاً بجيل جديد من الموسيقيين الموريتانيين من مغنّي الراپ باللهجة الحسانية كمجموعة «ولاد البلد».

وتُظهر إعادة إحياء التراث هذه طبيعة العلاقة التي تربط هؤلاء الشباب بالسياسة وهو ما ليس عصياً في السياق المحلي على الفهم، فعندما تم جلاء الاستعمار الإسباني عام 1975 انقسم عدد كبير من العائلات، فقرر جزء منهم المغادرة إلى الجزائر لا سيما في مخيم اللاجئين في تندوف، بينما قرر آخرون البقاء على هذه الأرض المتنازع عليها، ولم يعد أحد يرى الكثير من تلك العائلات على الرغم من أن كثيراً من الشباب الصحراوي لا يعرفون أجدادهم أو إخوانهم أو أبناء أعمامهم مع أنهم يعرفون التاريخ جيداً، ويتابعون عن كثب الحوادث اليومية على شاشة التلفاز.

المخيَم كمكان للاحتجاج

لا يمنع الارتباط بالهُوِية كما رأينا سابقاً القيام بشيء من التجديد، وترتبط الحداثة على وجه الخصوص بوجود شعور لدى الشباب الصحراوي بأنه فاعلين من الصف الأول. فلا يزال صراعهم مع المغرب قائماً في بُعده المحلّي، وهم يرون كيف يتم تناقل أفعالهم في وسائل الإعلام العالمية، وهي حالة تسمح بتجاوز شعور العجز وهو الشعور الذي عرفه قسم كبير منهم حتى منتصف العقد الأول من الألفية الجديدة. وبسبب القمع وعوائق المرور والرقابة التي مارستها السلطات المغربية على الإعلام ظل الأبناء الكبار في حالة انعزال لفترة طويلة من دون أن يستطيعوا إسماع صوتهم لا في الأرض المتنازع عليها ولا خارج الحدود التي تخضع لرقابة المغربيين الصارمة، وقد كان وضعهم بالغ السوء وخانقاً جراء خطاب السلطات المغربية

التـــي كانت تصفهم بعد وقف إطلاق النار في العـــام 1991[1]، إلى أن حدث التحول الكبيـــر مع مطلع العام 2010، كمدافعين في واقع الأمر عن القضية الوطنية المغربية، ومتهمين بتقاســـم الفرضيات المغربية على الأرض. وبما يتعارض مع ما كان يجري على ســـبيل المثال في فلســـطين كان «صحراويو الخارج» ينظرون إلى من بقوا «في الداخل» بعين الريبة والشـــك. عندما كان الأمر متعلّقاً بمناقشة مشروع استفتاء لتقرير المصير نظّمته الأمم المتحدة مع أنه لم يحدث، اعتاد المعلِّقون المحلّيون والدوليون على التمييز بين تصويـــت «صحراويي الداخل» وتصويت «صحراويي الخارج». إلّا أن صحراويي «الداخل» يزعمون أن صحراويتهم تحترم تقاليدهم وترســـخ هُوِيتهم في وجه القادمين الجدد من الشـــمال، فهم لم يتمكّنوا من التعايش معهم. وقد أبطل إنشاء شـــبكات الإنترنت وتطويرها هذا الادعاء وأعاد النَّفَس السياسي لدى الشباب الصحراوي الذي أخذ منذ ذلـــك الوقت بالوصول بطريقة غير معلنة إلى المعلومات لا ســـيما القدرة على التواصل مـــع الخارج، كالمنظمات الدوليـــة التي تدعم وتؤيد القضية التي تدافع عنها جبهة **البوليساريو**، وبيّنت على الفور الأخبار المحلية بالصور ومقاطع الفيديو. وقد تتعزّز الهُوِية المشـــتركة المفعمـــة بالمُثُل لدى الجيل الجديد، فهُم من أسّســـوا منظّمات جديدة، كلجنة العمل ضـــد التعذيب في داخلة، كما قاموا عام 2005 بإطلاق ما يدعونه الانتفاضة الصحراوية ورفعوا علم جبهة **البوليساريو** في الشوارع، وهم من جابهوا في داخلة منذ مطلع العام 2010 شباناً من أصل شمالي.

وفي هذا السياق باتت الخيم سلاح حشد وتعبئة وتعبير سياسي، فقد كانت الخيمة في الصحراء الغربية، ومنـــذ زمن طويل، مكاناً تتم التعبئة فيه، حيث كان المرشّـــحون يجعلون منها مكاناً للاستقبال ولتجمهر الأنصار والفضوليين أثناء الحملات الانتخابية التشـــريعية والمناطقية. كما قام بعضهم انطلاقاً من الخيمـــة بتكذيب نتائج الانتخابات التشـــريعية التي أجريت عام 2002 ورفضها، ولكن أخذت تلك الظاهرة صدى واتساعاً آخر خلال شهري تشرين الأول/ أكتوبر والثاني/ نوفمبر 2010 مع قيام انتفاضة المخيم التي عُرفت باسم **أكديم إيزيك** على بُعد بضعة كيلومترات من مدينة العيون. جذبت هذه

[1] وضع وقف إطلاق النار هذا الذي رعته الأمم المتحدة وحمل توقيع المملكة المغربية وجبهة البوليســـاريو نهاية موقتة لنزاع دام أكثر من عشـــر ســـنوات. حوالى 80% من الأراضي تقع تحت ســـيطرة المغرب فيما يســـيطر البوليســـاريو على 20% خلف حزام أمني طويل. ويتفق الأفرقاء على تنظيم استفتاء حول تقرير المصير لوضع نهاية للنزاع حول السيادة في الصحراء الغربية إنما لم يجر تنظيمه حتى الآن.

الحركة الاحتجاجية الواسعة وغير المتوقعة والمذهلة، والتي تمكّنت من حشد أكثر من عشرين ألف شخص، اهتمام وسـائل الإعلام الأجنبية، حيث تم إطلاعها على القضية التي يقوم المتظاهرون بالدفاع عنها، وكانت تتخذ في مستهلها شكلاً اجتماعياً واقتصادياً وشملت المطالب بُعداً طائفياً، إذ كان المتظاهرون من ذوي الأصول الصحراوية يطالبون الحكومـة بتقديم أراضٍ يمكن البناء عليها، وتوفير فـرص عمل في القطاعات العامة، والمشاركة الاجتماعية لمن يعانون العوز والفقر. وبعد تفكيك هذا المخيم وإزالته بشكل عنيف، وبسـبب مقتل مراهق من الصحراء الغربية على يد قوى حفظ النظام المغربي، اتخذت تلك الاحتجاجات صبغة استقلالية سافرة. وقد أدت الاحتجاجات إلى اندلاع مواجهـات عنيفة ومميتة بين قوات حفظ النظام وعـدد من المتظاهرين من جهة، وبين «الصحراويين» ومناهضي المتظاهرين «الشماليين» من جهة أخرى، ومنذ ذلك الوقت لم تتراجع حدّة التوتر. لقد كان لانتفاضة **أكديم إيزيك** نتائج واضحة على حياة صحراويي مدينة داخلة ليس فقط من وجهة النظر السياسـية لكن بالنسبة لأوقات الفراغ أيضاً، بما أنها باتت رمزاً لعودة الاسـتثمار في ما يرتبط بالهُوِية. ومنذ ذلك الحين أصبحت الخيم ممنوعـة إلّا في حالات محـددة؛ أثناء الانتخابات التشـريعية التي جرت في الخامس والعشرين من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر 2011، أي بعد عام على اندلاع الحوادث، لم تُنصب أية خيمة. وكذلك كانت الحال صيف العام 2012 حيث تلاشى إمضاء العطلة في الخيمة على الشاطئ طوال العقد المنصرم، وباتت عرضة للمنع الذي لم تفسره انتفاضة **أكديم إيزيك** لوحدها بكل تأكيد. وتتوالى المواجهات في داخلة بين الشـباب من كِلا المجموعتين، وقد كان العام 2011 أكثر الأعوام توتراً حينما هز العراك المدينة مرتين أثناء تنظيم المهرجان الثقافي «البحر والصحراء»، وقد عُلِّق في العام عينه. أما الحادثة الثانية فقـد وقعت بعد مباراة كرة قدم بين نادي المدينة (مولودية داخلة) ونادي مدينة محمدية (شباب محمدية)، وهي مدينة واقعة شمال الدار البيضاء. وفي حين ردت وسائل الإعلام المغربية هذه المواجهات لما خلفته خيبة أمل مشجعي الفريق المحلي الذي كان يشاهد خسارة فريقه بثلاثة أهداف لصفر، أصرّ شهود على تلك الحادثة بوجود امتعاض عام وهذا ما أوضحه على سبيل المثال (س) وهو طالب يبلغ الثامنة عشر من العمر، حيث قال:

> كان التوتر كبيراً مع «المغربيين»، وخلال المباراة اندلعت الشرارة ولم يكن الأمر مرتبطاً بنتيجة المباراة. ففي النهاية يظل فريق مولودية داخلة مجرد فريق صحراوي. في السابق كان عدد الصحراويين كبيراً بين اللاعبين، أما اليوم فلم يعد هناك سوى ثلاثة.

ســرّعت كل تلك الفتن بعد احتجاجات **أكديم إيزيك** في منع اســتخدام الخيم للخروج والالتقاء الجماعي خارج المدن خلال أشــهر الصيف وهذا ما كان يقتضي القيام بتعديل في سلوك الشباب وقدرتهم على التجمع واللقاء بحميمية.

بعد منع الخيم...

تغيرت مدينة داخلة بعد تلك الحوادث، ولم تعد كما كانت، فقد بات الشــباب الصحراويون يعرفون اليوم الأماكن التي يمكن أن يُعتبر تواجدهم فيها أمراً استفزازياً، وهم يشكّلون في تلك الأماكن أقلّية واضحة. ومن البدهي، على سبيل المثال، بالنسبة إليهم أن يتنزهوا في الأحياء الجديدة التي شُيّدت شمال مدينة الوحدة، حيث تجتمع العائلات التي اســتفادت من السياســة التي وضعت حداً للمساكن الفقيرة في مدينة داخلة منذ العام 2009. ويرتبط الأمر على وجه الخصوص بالسكان المنتمين إلى أول أفواج الهجرة الناشئة من «المسيرة الخضراء»، حيث كان يتم إيواؤها سابقاً في مخيم الوحدة، وهو عبارة عن مخيّم مؤلّف من أكواخ من الصفيح ويسكنه النازحون الذين أتوا خــلال الثمانينيات، كما تقدّم المعونات لهم منذ ذلك الحين لشــراء الحاجات الضرورية التي قامت السلطات العسكرية بإتاحتها. إلّا أن المسألة كانت مرتبطة أيضاً بقاطني مخيــم **لحرابيت** (الحدائق) على الرغم من كونها هامشــية، وهم مهاجرون جدد وفقراء، وقد أقاموا في داخلة بحثاً عن فرصة عمل؛ وقد ولد أبناؤهم الذين باتوا اليوم شباباً في تلك المنازل غير الصحية.

إنهم يعرفون بعضهم بعضاً، وبالرغم من ذلك توجد بعض الحالات الاستثنائية، فكما يذكّر (س) وهو طالب صحراوي يبلغ الثامنة عشر من العمر: «لدي رفيق ليس من الصحراء الغربية ولكن بالنسبة إلي هو كذلك فعلاً، فهو يقوم بما نفعل تماماً، وعندما نتشاجر مع شــخص ما فإنه يقف إلى جانبنا». وفي هذا السياق من التوتر البارز يحاول بعض من كِلا الجانبين وضع حدود للأرض التي يقيمون عليها، وينســحب الأمر أيضاً على الإطار الذي يشعرون فيه بالانتماء الواحد. ويمثل المقهى دليلاً على ذلك، إذ يتردّد عدد من الشباب الصحراوي على المقهى القريب من الحي القديم حيث يشكّل الصحراويون الأكثرية على اعتبار أن الإســبان هم من بنوا هذا الحيّ واحتله السكان في تلك الفترة بعد رحيل المســعمرين عام 1975. أصبح اليوم مقهى **إلدورادو** والذي تعود ملكيته لأحد الصحراويين مكاناً للاجتماع والنقاش، حيث يلتقي هؤلاء الشــباب للتحادث

أو لمتابعة مباريات كرة القدم، ولا تأتي الشـابات إلى ذلك المقهى إلّا نادراً، ويبقين بيـن صديقاتهن، ويُعتبر حضورهـن في الأماكن العامة، كالمقاهـي والمطاعم أمراً سـيئاً. وفي هذا السياق من المنع والرقابة المفروضة يصبح الخروج من المدينة أقل، ويسـتمر الشباب بالذهاب إلى الشـاطئ خلال فترة الصيف. لكنهم يبقون فيها لفترة أقل؛ فالشـمس تكون مزعجة في تلك المناخات وهـي تضر، على وجه الخصوص النسـاء الصحراويات اللاتي يفضّلن تغطية وجوههن بما يرتدينه من ملابس تقليدية **كالملفست**، وهو حجاب رأس متعدد الألوان، حين يرون بياض بشرتهن وهي إشارة إلى الجمال. كما تعد الرياح القوية مؤذية أيضاً، فحتى وإن كانت تدخل السـرور إلى قلب محبي رياضة ركوب الأمواج من الغرباء فهي تمنع الشـباب الصحراوي الذين يمضون نهارهم على شـاطئ البحر في إشعال الفحم الذي يتيح تحضير الشاي الذي بات في ظل الخيمة سمة بارزة وعلامة فارقة لهُويتهم.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Sophie CARATINI, *Les Enfants des nuages*, Seuil, Paris, 1993.

Carmen GÓMEZMARTIN, « Sahara occidental : quel scénario après Gdeim Izik ? », *L'Année du Maghreb 2012*, vol. VIII, CNRS Éditions, Paris, 2012, p. 259-276.

Miguel HERNANDO DE LARRAMENDI et Bernabé LÓPEZ GARCÍA, « Nuevo impulso diplomático en el Sáhara », *Afkar/Ideas*, n° 4, Automne 2004, p. 22-25.

Álvaro LONGORIA (dir.), *Oulda lemzun* (Hijos de las nubes – Les fils des nuages) (film), 2012.

Khadija MOHSEN-FINAN, *Sahara Occidental. Les enjeux d'un conflit régional*, CNRS Éditions, Paris, 1997.

Laurent POINTIER, *Sahara occidental : la controverse devant les Nations unies*, Karthala, Paris, 2004.

Victoria VEGUILLA, « La gestion localisée de conflits "invisibles": les mobilisations socio-économiques des jeunes Sahraouis à Dakhla», *in* Céline AUFAUVRE, Karine BENNAFLA et Montserrat EMPERADOR-BADIMON (dir.), *Maghreb et sciences sociales 2011. Marges, normes et éthique. Thème I*, IRMC-L'Harmattan, Paris, 2011, p. 95-104.

Victoria VEGUILLA, « L'articulation du politique dans un espace protestataire en recomposition. Les mobilisations des jeunes Sahraouis à Dakhla », *L'Année du Maghreb 2009*, vol. 5,

CNRS Éditions, Paris, 2009, p. 95-110. Victoria VEGUILLA, « Le *pourquoi* d'une mobilisation "exceptionnelle" : Dakhla », *in* Mounia BENNANI-CHRAÏBI, Myriam CATUSSE et Jean-Claude SANTUCCI (dir.), *Représentations et mobilisations électorales au Maroc (Les législatives de septembre 2002)*, Karthala, Paris, 2004, p. 235-264.

سابع عشر

إعادة الإحياء والمقاومة

ما الدور الذي تلعبه الدبكة في فلسطين؟

غزافييه غينيار

لا أفهم جيداً فكرة التقاليد والفولكلور هذه، فهي ليست سوى مسألة متعلّقة بالزمن؛ إن رقصت كجدّي فسأحيي الفولكلور، وإن ابتعدت عن ذلك الدرب فسأقضي على التقاليد. لكن لماذا لا نأخذ القصة بمعنى آخر، إن قام أبنائي بتكرار الحركات التي أقدمها اليوم فهل سيكون ما أؤديه اليوم فولكلور الغد، أليس كذلك؟

(رائد، ثلاثون عاماً، راقص في مدينة القدس)

غير بعيد مـــن متحف محمود درويش في القصر الثقافي فـــي رام الله، افتُتح في الثامن عشـــر من تشـــرين الأول/ أكتوبر 2012 «مهرجان التراث»، وحضره مئات من الأسر والأصدقاء والفضوليين. جلس الحضور في تلك القاعة البهيّة لحضور عرض راقص دام ســـاعتين، كما حظي المهرجان بتغطية إعلامية فلســـطينية، ووقف كل من كان في القاعة عندما عُزف النشيد الوطني الفلسطيني، ثم تابع الجميع وقوفهم لدقائق لاســـتقبال الراقصين الذين تراوحت أعمارهم بين سنّ الثامنة وسنّ العشرين بعاصفة من التصفيق، ثم تقدّم الراقصون وأخذوا بالنزول إلى المســـرح والابتســـامات ترتسم على شفاههم، وبدأوا بالقيام ببضع خطوات. كان هناك بين الحضور عدد من اليافعين، وكانوا يثيرون الجلبة وقد جلسوا على الأرض بشكل دائري، وأخذوا يضربون الأرض بأقدامهم بما ينســـجم مع الحالة العامة للحفل. عاد الجمهـــور للجلوس ثانية عندما صعدت المجموعة الأولى على خشـــبة المســـرح وكانوا يرتدون زيّـــاً رائعاً، وخلال

دقائق عدة قدّموا لمحة عمّا تعلّموه من دروس الرقص، ثم تبعتهم ما يقارب العشرين مجموعة أخرى. لقد كانت تلك الأمسية فرصة لمشاهدة أنواع متعددة من القطع الموسيقية المترافقة مع خطوات يُطلق اسم الدبكة عليها.

في مخيّمات اللجوء المنتشرة في فلسطين في الأحياء الجديدة لمدينة رام الله، العاصمة المتعارف عليها للسلطة الفلسطينية، توجد نوادي لتعليم رقصة الدبكة ونشرها في أوساط فئة الشباب. يوصفُ هؤلاء عند تقديمهم عروضهم «بالفِرَق» لكن تبقى وسائل التعريف عنهم وإحياء أسلوبهم الخاص خارج الصعيد المحلي محدودة، وحتى النوادي الأكثر شهرة تم تأسيسها بشكل تطوعي وبآلية عمل جماعية. سنتحدّث في هذا المقال عن «فِرق» مؤلفة من الراقصين والراقصات الشباب، وبشكل خاصٍّ عن تلك التي توجد في الضفة الغربية والقدس. فما الذي يفسر نجاح وانتشار الدبكة في أوساط الشباب الفلسطيني في حين تُعرَف الأجيال الجديدة، في أماكن أخرى، بعدم مبالاتها «بالتقاليد»؟ وما الذي تمثّله تلك الرقصة بالنسبة إلى الشباب الذي نشأ خلال العقد الأول من الألفية الجديدة، وما المعاني التي يطلقونها عليها؟ للحديث عن كل تلك الأمور آثرنا الاهتمام بالدبكة التي يتم تعليمها وإخراجها، والتي تُعرَض كمشهد، أو كعرض مسرحي بعيداً من الدبكة العفوية التي نشاهدها في حفلات الزواج. يتّسم التاريخ الحديث لعملية الإخراج المسرحي ونشر الدعاية والتعلم بإعادة إحياء «تراث» ثقافي على اعتبار أن الدبكة تؤدى من قِبَل مصممي رقصات وراقصين، فتكتسب ممارستها المتقاطعة بالطموح المهني وبالنشاط الترفيهي بُعداً خاصاً في المحيط الاجتماعي لدى الشباب الخاضع لحصار الاحتلال الإسرائيلي. أما قاعة التدريب فتبدو حين يُنظر إليها بشكل أعمّ وأسمى مكاناً لتعلّم العلاقة بين الجنسين لدى اليافعين، ويتيح العبء السياسي لهذه الرقصة والحوار الذي يدور مع الأنواع الأخرى للمقاومة الفرصة لسؤال هؤلاء الممثلين على دوافع الالتزام بالنسبة إليهم وعلى مكانة الدبكة خارج حدود المسرح.

هل تعني «العودة إلى التقاليد» المحافظة عليها أم إعادة إحيائها؟

كانت الدبكة مطلع القرن العشرين أحد أنواع الرقص المقتصر على الذكور بشكل أساسي، وكانت منتشرة في القرى والأرياف، ولا تخضع لقوانين معيّنة، كما لم يكن

هنـــاك ما يحدد، أو ينظم أدوار المُغَنِّين والراقصيـــن. وكان الناس يرقصون الدبكة في جميع المناســبات في منطقة بلاد الشام والتي تضم فلسطين ولبنان وسوريا والأردن. وشهد ذلك الرقص الذي يأخذ إيقاع الخطوات الواثبة وخبط الأرجل بالأرض تراجعاً ولكن بنســب متفاوتة تبعاً لكل منطقة. عندما أعلنت إســرائيل قيامها عام 1948 أدت الحرب التي اندلعت حينها إلى نفي 800 ألف فلسطيني ممن يعانون الفقر والحرمان، وقامــت كل من مصر والأردن بإدارة الأراضي التي لم تخضع لســلطة الدولة العبرية الجديدة داخل فلسطين، والتي كانت خاضعة تحت الانتداب. لقد ولّدت تلك الصدمة التي أخلّت بالنظام الاجتماعي الفلسطيني داخل مخيمات اللجوء تنوعاً بين الأصول الاجتماعية وهذا ما سنح بتبنّي مرجعيات ومصادر تقوم على الهُوِية المشتركة، ولذلك أصبحت تلك الرقصـــة الريفية ممارســة «وطنية»، وبات التمييز بين ســكان الريف والمدينة يميل إلى الاضمحــلال والتراجع لدى أولئك الذين يعيشــون في المنفى. وبشــكل تدريجي التقى الجميع حول ذلك النوع من الرقص. ووجدوا أنفســهم أمام مصادر مشــتركة أخرى كارتداء الكوفية القروية على سبيل المثال. وبالتوازي، جعل النظــام الأردني الذي بقي يدير الضفة الغربية والقدس الشــرقية حتى العام 1967من نفسه المطور والمؤسس لثقافة عربية شاملة مرتبطة بالسمات البارزة للهُوِية المشتركة. والتي كانت الدبكة تشــكّل إحدى ركائزها. فنُظِّمت مهرجانات في المنطقة بأســرها لا ســيما في كل من عمّان وبيروت، ثم في رام الله. وقد ســاهمت تلك المهرجانات في إضفاء الطابع «الفولكلوري» على تلك الرقصة كالزّي وخطوات الرقص والتمييز التدريجي بين الرقص والغناء، وإدخال أنواع من الموسيقى الجديدة المرافقة.

رسّخت الدبكة خلال حقبة الستينيات المشهد الثقافي للمنطقة ككل آخذة شكلاً «معاصراً»، وتم الاعتراف بقدرتها المحرّكة داخل الأراضي الوطنية وفي المنفى على السواء، كما باتت موضع اســتثمار متزايد من قبل الحركة الوطنية الفلسطينية الشابة. وفي حين تســجل الدبكة حضــوراً متزايداً في الحركات السياســية تأخذ النصوص المغناة التي ترافق الرقص مفهوماً نضالياً، وهنا تكمن خصوصية الدبكة المعاصرة التي نشاهدها في فلسطين والتي تحمل تاريخاً وطنياً وتراثاً لممارسة على مستوى المنطقة من تعليم وتنظيم ليعطيها ذلك بُعدها الفني. ومن بين أوائل المدرّســين الذي أتوا في تلك الفترة للتعليم في الإطار الرسمي للمهرجانات مجموعة من الراقصين معظمهم ســوريون ولبنانيون أقاموا في مدارس الباليه في موســكو ومن بينهم الزوجان وديعة

جرار حداد ومروان جرار، وهما لاجئان فلســطينيان في لبنان. لقد تم اختيارهما عام 1956لتلقي دروس رقص فولكلوري أوروبي في مســرح البولشوي الروسي، فقاموا بتصميم مشــاهد وعروض دبكة في لبنان والمشــاركة لأربع مرات متتالية بين عامي 1962-1966 فــي مهرجانات رام الله، وفي بدايــات تعليم الرقص في الضفة الغربية. وفي ذلك الإطار قُدِّمت اقتراحات أخــرى لتصميم رقصات مغايرة لتلك التي تؤلّف الحركات الأساسية لرقصة الدبكة المتعارف عليها في الشرق الأوسط، وبينما ترتكز تلك الأخيرة إلى حركات الســاقين والخطوات الواثبة قاموا بإدخال حركات الأذرع والجذع وهو ما تعلموه في موسكو. وهكذا ومنذ عشرات السنوات، لم تتوقّف الدبكة عن التطور وعن «تهجين» نفسها. فعلى سبيل المثال يستفيد يافعو اليوم من «حركات» مايكل جاكسون في رقصته الشــهيرة **مون ووك**، أو «السير على القمر» للسيطرة على خطواتهم في الرقص. وتتناول المواضيع التي تتطرّق إليها الأغنيات الحوادث اليومية الســائدة؛ ففي حين كانت الرقصات ترافق ســابقاً مع أغاني حول قطاف الزيتون أو الزواج، كنا نسمع على مدار الساعة عبر المذياع أو في أسواق فلسطين أغنية «اضرب، اضرب تل أبيب» والتي ألفها شــاب من قطاع غزة بعد العدوان الذي حصل على غزة في تشــرين الثاني/ نوفمبر 2012 والصواريخ التي ألقتهــا حماس، وحركات أخرى، والتي وصلت للمرة الأولى إلى العاصمة الإسرائيلية. من جهة أخرى ترافق هذا التقدم مع إمكانية بث ومشــاركة أغانٍ على الهواء مباشــرة، كالمشاهد التي تناقض الإرساء المحلي بداية القرن، وبذلك حصدت أغنية **اضــرب اضرب تل أبيب** أكثر من مَليون مشاهد على **يوتيوب** خلال بضعة أسابيع فقط.

احتكاك الرجال بالنساء

البحث والسفر وإيجاد مهنة، تلك هي الفرص التي يقدّمها تعلّم الدبكة، وهي لا تقتصر على اكتساب ملكة الرقص. لقد أصبحت قاعة التدريب عالماً مصغراً ومغلقاً حيث يتم تعليم المعايير السارية في العالم الخارجي ومناقشتها.

من وجهة نظــر عديد من المدربيــن والمدربات، تمر إعادة إحيــاء الدبكة من خلال الحصول على الحرية والمســاواة بين الجنســين، وهذا ما تتحدّث عنه هدى، وهي مدرّبة تبلغ الثامنة والأربعين من العمر، وقد التقيناها في رام الله، وهي تقول إن الرقص يساهم في التدريب الاجتماعي وتضيف:

مهمتي كمدربة رقص أن أعلّم طلابي كيف يجسدون شخصياتهم، وكيف يكتسبون مصداقية على خشبة المسرح، وطموحي كفلسطينية أن تؤثر القيم المطبقة أثناء الدروس على المسرح - مساواة بين الجنسين وحرية - على سلوكهم في الخارج.

تتيح الدبكة اليوم من خلال ممارستها وعرضها في فلسطين الفرصة أمام المرأة لرقصها، وهي الرقصة التي يمارسها الرجال إجمالاً، ويمكن للفتيات أن يصبحن مصممات رقصات أو راقصات من الصف الأول، أو حتى مشرفات. وتنافس النساء الرجال على القيام بدور الإشراف على الرقص منذ بضعة أعوام، وهو الدور المتجسد بالعصى التي يمسك بها الراقص عوضاً عن السيف منذ عهد الانتداب.

ولا يأتي الانسجام وحالة التعايش هذه بين الرجال والنساء في مكان التدريب ذاته حيث يتشاركون في تمثيل عمل مسرحي واحد من تلقاء نفسه، وهذا ما قالته لنا راقصة تبلغ التاسعة عشر من العمر حين تقول إن عمتها التي تسكن في الخليل لم تعد تتحدّث معها منذ أن شاهدتها ترقص مع رجل أثناء إعادة بث عرض رقصة الدبكة على شاشة التلفاز، ولا يقتصر ما يمكن مناقشته في الدرس على قاعة البروفات، أو التدريب كمكان للفتاة والألعاب بين الراقصين. وكما تفسر كثير من الراقصات أنه من السهل بالنسبة إليهن التعاطي بحميمية أو خصوصية مع الآخر، أي الذكر، عندما يكون ذلك في إطار فنٍّ مُعاش من قبل محيطهم أيضاً كفنّ قومي حامل لهُوِية فلسطينية «أصيلة». ويوفّر البعد الفولكلوري لهذه الرقصة إمكانية التقارب الجسدي والاحتكاك وانفتاح الأدوار الذكورية على إناث، ليس متاحاً بالضرورة أن يجدها المرء في فعاليات شعبية أخرى.

هذا الاحتكاك النابع من الرقص بين الرجال والنساء هو أحد بواعث المشاركة في دروس عدد من الراقصين والراقصات من الشباب. فالتدرّب الجماعي ومراقبةالراقصين بعضهم لبعض وحتى افتتان بعضهم ببعض، هي حركات وتصرّفات يسهّلها الانتماء إلى المجموعة، والحاجة إلى التصميم والتدريب على الرقصات. ولعدة مرات في الأسبوع وأحياناً لسنوات يجتمع هؤلاء الراقصون من الشباب اليافعين منذ بداياتهم وراء أبواب موصدة في قاعة التدريب، حيث يسود جو من الألفة والخصوصية. يقول فادي ذو الثمانية عشر عاماً والذي يعيش في كفر عقاب، وهي إحدى ضواحي القدس الشرقية، وقد تم عزلها اليوم بسبب جدار

الفصـــل، أنه تابع دروس الدبكة ليتعرّف على الفتيـــات اللاتي ينتمين إلى نفس جيله بعيداً من المدرسة أو من صديقات أخته.

تأشيرة السفر إلى «الخارج»

لا يتيح الرقص إدراك العلاقة مع الجنس الآخر بطريقة مختلفة وحسب، فهو من وجهة نظر الكثير من الراقصين والراقصات بوابة على «العالم الخارجي»، والخروج عـــن الدرب الذي أراده لهم آخرون، يعني مغادرة الداخل. فالكثير من الفلســـطينيين يشـــعرون بأن تلك الأرض باتت تمثّل ســـجناً بالنســـبة إليهم. تلك هي الطريقة التي تتبعها فتاة تدعى آمال، تبلغ الاثنين والعشرين من العمر في مسعاها لأن تصبح راقصة وتقول:

> لم أكن موهوبة في المدرسة على الإطلاق، ومنذ نعومة أظفاري كنت أرغب بأن أقوم بأي مهنة فنّية وليس الرقص بالضرورة. أرغمني والداي على متابعة دراستي للحصول على شهادة الإجازة في المحاسبة، وكانوا يرفضون فكرة أن تصبح ابنتهم راقصة محترفة. ولكن بعد أعوام من رقص الدبكة بدأت بالرقص المعاصر وقد رأوا أنني بارعة في هذا المجال وقد أتتني عروض سفر إلى الخارج.

كُثُرٌ هم من يســـتذكرون تجارب السفر عند تلبية الدعوات المقدّمة لهم من شتى بقاع العالم، فالرقص يشكّل بالنسبة إليهم تأشيرة دخول إلى العالم «الخارجي». حتى وإن اســـتطاعت عدة جمعيات من انتاج نفســـها على نطاق محدود في الخارج، تظل الفِرق الآتية من المدن الكبرى هي التي تشارك في اللقاءات الدولية. في الحالة الأولى، يهدف ذلك إلى المشاركة في أنشطة تُنظم تحت مسمّى «تقديم الدعم لفلسطين»، أما في الحالة الثانية فالأمر مرتبط بالمناســـبات الفنية التي تهدف إلى الترويج «للثقافات التقليديـــة». ويتغيّر الإطار والجمهور ولكن هنـــاك العديد من فرص الترويج للدبكة الفلسطينية في جميع أنحاء العالم؛ في أميركا الجنوبية والخليج وأوروبا وآسيا.

ويتم توجيه تلك الدعوات أحياناً بشكل مباشر إلى إحدى الجمعيات التي تقدّم دروســـاً في الرقص، ولكن تأخذ وزارة ثقافة السلطة الفلسطينية على عاتقها في أكثر الأحيان توزيع تلك الدعوات بين الفِرَق المختلفة، وليس لتلك الفرق أن تشتكي من المحســـوبية حتى الآن، ولو أن الرقص في بلدان الخليج ليس أمـــراً مثيراً يتيح تغيير الجو والبيئة بالنسبة لهؤلاء الشـــبان على غرار ما يتاح لهم في حال السفر إلى أميركا

الجنوبية. ولا تقتصر متعة الراقصين على المسرح فقط بل تتعداه إلى لقاء شبان آخرين أتوا أيضاً لتمثيل بلدهم. هناك شـــاب يدعى محمد، مصمم رقصات بلغ العقد الثالث تقريبـــاً، التقيناه في منزله بالقدس وهو يرى في ذلك فرصة للاحتكاك بثقافات أخرى واكتشـــافها وإثراءً لمعارفه الفنية من أجل تنويع الدروس التي تعطى في فلســـطين. ولكثرة رحلاته التي قام بها لم يعد محمد يشعر بتلك الإثارة التي يشعر بها الراقصون الشـــباب ممن تراوح أعمارهم بين الخامسة عشر والعشـــرين عندما يسافرون للمرة الأولى خارج حدود فلسطين. ولكنْ، يتيح لهم السفر إلى خارج فلسطين أيضاً فرصة أن يغادروا لفترة وجيزة واقع المدرســـة والالتزامات العائلية والضغط الذي يمارسه الاحتلال.

من جهة أخرى، دفعت إمكانية السفر تلك بشاب يدعى شادي في سن العشرين وهو فلسطيني من الناصرة إلى البدء في تلقي دروس الدبكة في القدس، ثم في منطقة البيرة القريبة من رام الله، ويقول:

> بدأت بلعب كرة القدم في المدرسة، ولكنني كنت أستمع إلى زملائنا الذين يرقصون الدبكة وهم يتحدّثون عن إمكانية السفر. صحيح أننا كنا شباناً ولكنني قلت لنفسي إن الأمر يستحق، لم أغادر فلسطين في السابق، أما اليوم فقد زرت ما يناهز الخمسة عشر بلداً، كما أن لغتي الإنكليزية قد تحسنت».

على الرغم من حيازته جواز ســـفر إسرائيلي نظراً لأنه وُلد في الناصرة بإسرائيل وهو غير ملزم بالحصول على تأشيرة دخول تمنحها السلطة الفلسطينية، إلّا أنه يتشاطر مع زملائه النظرة ذاتها المتمثّلة بفكرة قدرة الرقص على فتح الأبواب بلا حدود نحو الخارج، وهي فرصة لا تتاح على الدوام. فتمثّل مغادرة الأراضي الفلســـطينية باتجاه مصـــر، أو الأردن، تحدّياً صعبـــاً (بالنظر إلى أنه يُمنع على ســـكان الأراضي الواقعة تحت السلطة الفلسطينية الســـفر انطلاقاً من مطار إسرائيلي). ويحتم الحصول على تأشيرة دخول على وثيقة السفر التي تخدم كجواز سفر فلسطيني بغية الدخول إلى بلد قريب، كسوريا أو لبنان، تأمين الكثير من الوثائق والضمانات التي تمنع عدداً كبيراً من المرشحين للسفر.

إذاً، يمكن للتدرّب على رقـــص الدبكة أن يوفّر فرص متعددة. وعلى غرار أمال مجد البالغة سن الخامسة وعشرين والتي التحقت بدورة لتعلّم الرقص المعاصر بعد

أن تابعت دورات بالدبكة. وهي تسـافر هذا العام للمرة الثالثة إلى الولايات المتحدة الأمريكية في إطار ورشات رقص تقدّم هناك، وهذا ما يمكنه أن يفضي إلى مشاركتها في عرض راقص وفي جولات سـياحية. ومجد هذه التـي بدأت تدرّبها على رقص الدبكة مع زملائها في المدرسة على سبيل التسـلية، لم يخالها يوماً أن تترك مدينتها الصغيرة في الضفة الغربية لتسـتقر في الخارج؛ قد تقدم قريبـاً على هذه الخطوة إذ بات الرقص بالنسـبة إليها عبارة عن جواز سـفر. مع أن إمكانية الانضمام إلى فرقة عالمية أمراً اسـتثنائياً فإن الفرصة لا تتاح سـوى للراقصين اللامعيـن، بينما يختار آخرون التعليم في مدارس الرقص التي تفتح أبوابها بانتظام وتسـتقطب المدرسين. حتى وإن كان التعليم تطوعياً لكن المدارس الأشـهر كـ«وشاح الفنون» و«سرية رام الله» تسـتخدم مدربين دائمين لإعطاء دروس ورقص معاصـر. ويظل تعليم الدبكة وسيلة لإعادة استثمار سـنوات أنفقت في التدريب ويتحوّل في حال الحصول على أجر إلى فرصة في فلسطين التي تعاني البطالة على نحو واسع، كما أنه جسر عبور إلى مناصب متوافرة في القطاع التربوي وتقدّمها المنظمات غير الحكومية المتواجدة في الضفة الغربية.

من دون نسيان الاحتلال

تعرُّض راقص للإصابة أثناء تظاهرة ضد الاحتلال الإسرائيلي، منع نقطة تفتيش إسـرائيلية من نقل المصاب، هكذا يتم اختيار النصوص التي يتكوّن منها العرض، إذ لا يمكن لممارسـة الدبكة أن تزدري الحالة السياسية. ولئن استُحضر احتلال الضفة الغربية كموضوع في الرقص فإن المقاومة تسـتدعى أيضاً، إذ لا يمثّل الرقص متنفساً وحسـب، بل تتجاوز الدبكة إطارها كتسـلية لتتماهى مع أشكال المقاومة الأخرى، إضافة إلى وجود بُعدٍ احتجاجي بارز يتجلّى في جولات الممثلين والشـحنة الرمزية التي يحملها فنهم.

ويمثل السـير في الدرب ومواجهة الجنود الإسـرائيليين، أحد أشكال الرفض، كرفض البقاء والانغلاق ضمن مسـاحة جغرافية صغيرة ترتسـم مـع تنامي وجود المستوطنات. ما زال يذكر شاباً يدعى أحمد يبلغ السابعة والعشرين من العمر ويقيم فـي مدينة بير زيت، ويدعى أحمد، يوم غادر رام الله لتقديم عرض بالقرب من مدينة بيت لحم التي تبعد ما يقارب عشـرين كيلو متراً، وكيف أمضى أربع ساعات بانتظار

أن ينهي الجنود تفتيش الحمولة التي تقلّها حافلته. هذا هو حال التنقل بين كبرى مدن الضفة الغربية. كما تقدّم ياسـمين التي كبرت في إنكلترا قبل أن تنتقل لتعيش في رام الله شهادة بطريقة لا تخلو من الطرفة عن العقبات التي تُثقِل كاهل الراقصين بقولها:

وُجِّهت إلينا دعوة منذ أقل من شهر للسفر إلى الصين لبضعة أيام والمشاركة في مهرجان الرقص التقليدي. وصلت الفرقة كلها إلى هناك بعد أن ذهبنا إلى الأردن لركوب الطائرة وعند عودتنا أُجبِرنا على إلغاء عرض منتظر في القدس بسبب رفض السلطات الإسرائيلية منح التصاريح لعدد من رفاقنا، أن يرقص فلسطيني في بكين أسهل بكثير من أن يرقص في عاصمة بلاده!».

ولا يمكـن اعتبـار حتى قاعة التدريـب مكاناً «آمناً»، إذ لا يوجد في فلسـطين مكان ممنوع على الاحتلال دخوله. كما تمتزج تجربة التوقيف، على سـبيل المثال، بصعوبات التنقـل. وهكذا تكون الحياة اليومية للراقصيـن عبارة عن حياة مبتذلة لا تُطاق في سياق عاش فيه ما يقارب ثلث فلسطينيي الضفة الغربية وغزة تجربة السجون الإسرائيلية. لكن عندما يخرق هذا «الابتذال» عالماً يبدو مرتبطاً باللعب ظاهرياً، تأخذ «أوقات الفراغ» دلالة وبعداً خاصين. ذلك هو الانطباع الذي يتولّد لحظة مشـاركتنا في عرض تدريبي في «مركز إبداع الثقافي» في مخيم الدهيشة الواقع قرب مدينة بيت لحم. في ذلك اليوم كان غازي وهو «قائد» المجموعة ويبلغ الاثنين والعشـرين من العمر غائباً بعد أن تم توقيفه عشـية ذلك اليوم، ووُضِع قيد «الاعتقال الإداري»، وهو تدبير التفافي على القضاء يتيح للسـلطات الإسرائيلية حبس أي شخص كان من دون محاكمة أو من دون توجيه أي تهمة إليه، وتستمر مدة الاعتقال ستة أشهر على الغالب قابلة للتجديد عدة مرات، ولا يعلم أحد متى سـيعود غازي. ويتساءل الراقصون في القاعة التي تحوّلت فجأة إلى حلبة سياسية عما يفعلونه، وهل ينبغي إلغاء العرض أم العودة إلى التدريبات، أم إيكال مهمة الشـاب المعتقل إلى أحد أعضاء الفرقة؟ ولئن كان في الاتحاد قوة لمجابهة تلك المآسـي اليومية، فالحميمية الموجودة بين أعضاء المجموعة هي التي تتيح لكل فرد أن يعبّر عن نفسـه، وإيجـاد الكلمات الصحيحة للمقارنـة بين وجهـات النظر والتحكّم بـردّات الفعل في مواجهة كيدية سـلطات الاحتلال.

وإن كان الراقصـون يعانـون على المسـتوى الفـردي، حالهم حـال جميع الفلسطينيين من عنف الاحتلال، فقد يصبح الرقص بالذات هو المستهدف أحياناً، إذ

أُوقف خالد عام 1989 وهو مدير إحدى الفِرق في رام الله خلال الانتفاضة الأولى مع راقصين آخرين ووصل عدد الموقوفين حينها إلى ما يقارب الخمسين بداعي قيامهم بالرقص. ومن وجهة نظر السلطات الإسرائيلية يرتبط الأمر بمنع حدوث تجمعات، فهو أحد أشكال التظاهر أو التجمع السياسي، ومن وجهة نظر الراقصين والراقصات ممن تحدّثنا معهم، إن الاحتلال يستهدف هُوِيتهم الفلسطينية ويحاول كسرها بل وإلغاءها أيضاً. وبالتوازي، تولّد الوعي الاحتجاجي في هذه العلاقة مع السلطات التي يتم تحديها ومصارعتها ما يعيد تحديد الرابط بين الراقص ومحيطه. فجراء ما يقاسيه من سيطرة يدرك الراقص بأنه يستطيع من خلال عمله ممارسة مقاومة تتجاوز مجرد المطالبة بالهُوِية. وبالتالي من غير النادر رؤية شبان متظاهرين وهم يسيرون في عدة قرى على طول جدار الفصل كل يوم جمعة ويبدأون بالرقص على بُعد أمتار فقط عن الجنود الإسرائيليين.

كما يتضح عند لقاء يوسف في مكتبه في مقر فرقة الفنون، وهو مصمم رقصات ويبلغ الاثنين والأربعين من العمر، أن الوعي السياسي لدى عدد من الراقصين متقدم على وجه الخصوص، ويقول:

> قبل أن نبدأ حوارنا عندي سؤال: هل تعمل مع مؤسسات إسرائيلية أو مع فِرَق إسرائيلية؟ لا أعلم إن كنتَ متآلفاً مع الواقع الفلسطيني ولكنني قد لا أقبل محاورتك إن كنت كذلك، ولا يهمني كثيراً إن نظرت إليّ على أنني صارم أو عنصري.

المسألة متعلّقة في واقع الأمر «بالتطبيع»، أي «حياد» الفن، الأمر الذي يعتبر من قبل بعضهم أمراً سياسياً في جوهره، ولا يمكن فصله عن الاحتلال. وما دفع يوسف إلى إجراء استطلاع حول نيّات من يهتم بالدبكة هو رفض الحياد، وفي حال فاتتهم صور ياسر عرفات وإحياء ذكرى النكبة فإن ما يسعى إليه هو التذكير بأن المكان ليس خالياً من التفكير النقدي. بعد مثل هذا المدخل تتواصل المحادثة حول اختيار قصيدة حسين البرغوثي **ساحة الورد** والتي تم تلحينها في أحد آخر عروض فرقة الفنون، وهي تتناول قصة تاريخ الحب... بين شبحين أبعدتهما حرب 1948 إلى الأبد وهما يهيمان بانتظار إيجاد مكان لحبهما.

وشكّل هذا الرفض للحياد سبباً في دخول شبان فرقة بيت لحم في جدال مع منظمي «مهرجان التراث الدولي» والذي أقيم في سويسرا، آب/ أغسطس 2012،

حيث قام المنظّمون بدعوة فرقة فلسطينية وأخرى إسرائيلية في الأمسية نفسها لتقديم عرض على خشبة المسرح معتبرين أن هذه «الثقافات التقليدية» تصدح بقيم التسامح والسـلام العالمية، وعندما اكتشـف راقصو «فرقة جذور» الفلسطينية برنامج الحفل آثروا تفويت فرصة السـفر تلك على أن يتقاسموا المسـرح مع الإسرائيليين، أو أن يدغدغوا مشاعر الجمهور الأوروبي بفكرة أن النزاع الفلسطيني - الإسرائيلي يمكن اختزاله من خلال مواجهة بين فرقتين متسـاويتين، وأن النزاع قابل للتسوية من خلال النشـاطات التي يقوم بها الشـباب. ولا يود اليافعون الذين يعيشون واقع الاحتلال الإسرائيلي بشكل يومي الموافقة على إرساخ فكرة كهذه في مخيلة الجمهور، بالرغم مما يتاح لهم من متعة التنقل أو تقديم عرض راقص.

قد يُنظر إلى تلقي دروس في الدبكة في فلسطين اليوم على أنه أحد أنواع الترفيه المبتـذل يندرج في عالم فولكلوري لا ينتمي إلى زمان محدد، مع أنه ثمرة اسـتعادة وتملّك للهُوِية ولدت حديثاً. يجعل التاريخ والسـياق السياسي الفلسطيني المعاصر من الدبكة اسـتثماراً يصطدم بالاحتلال، وأحياناً تكون الصدمة قاسـية جداً. الدبكة كداعمـة للذاكرة، هي بمثابة مكان للذاكرة الجمعية، ولاستكشـاف الماضي، حيث يبقى الجيل الشاب باعثاً ومحفزاً على الإبداع.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Yara AL-GHABDAN, « Palestines imaginaires : La scénographie comme ethnographie », *Anthropologie et sociétés*, vol. 28, n° 3, 2004, p. 15-37.

Elke KASCHL, *Dance and Authenticity in Israel and Palestine. Performing the Nation*, Brill, Leyde, 2003.

Nicholas ROWE, *Raising Dust. A Cultural History of Dance in Palestine*, I.B. Tauris, Londres, 2010.

Comme exemple de spectacle de *dabké* contemporaine disponible en vidéo on pourra se référer à : SARIYYAT RAMALLAH, *'al-hajiz [au check-point]*, 2010 ; et : AL-FUNUN, *suar wa-dhakirah [images et mémoire]*, 2009.

ثامن عشر

ترانيم دينية وفيديوات مصوّرة
هل تتمّ تعرية الكنيسة من قبل أتباعها؟

لور جرجس

تحب رشـــا الغناء فيدفعها عشقها للترانيم إلى خارج الدروب المحددة بموجب الأصول والتقليـــد[1]. الترانيم هنا هي عبـــارة عن ابتهالات دينية مســـيحية تمتاز بها الموســـيقى الدينية القبطية. ويخصّص الوسط الاجتماعي القبطي مساحة مهمة لهذا النوع من الغنـــاء، ومع ذلك تقوم الكنائس البروتســـتانتية وبعـــض الكنائس القبطية الأرثوذوكســـية الأخرى[2]، والتي يشـــرف عليها كهنة تابعون للتيـــارات الكاريزمية (تيـــارات روحية مســـيحية تجديدية) باحتضـــان آخر الصيحات في مجـــال الغناء. بالإضافـــة إلى أنّ الغنـــاء يرتبط اليوم في هذه الكنائس بأشـــكال جديدة من الإيمان. وتساهم رشا من دون أن تدري بواحدة من أهم التغيّرات التي تطرأ على الكنيسة التي تتبعها، وذلك من خلال هذه الابتهالات والتنقّلات الطويلة؛ وتستخدم المؤرخة فيب أرمانيوس مصطلح «**التحوّل الكاريزمي للكنيسة القبطية**» للتعبير عن اجتياح التيارات الكاريزمية للكنيسة القبطية.

---

(1) لقد وفّرت المحادثات مع سيفرين غابري-تييمپون وكارولين رمزي مساهمة ثمينة لفهم هذا النوع من الموسيقى وأوجه الشكر لهما على كرمهما.

(2) تعد مصر حوالى 7% من المسيحيين ينتمي أكثر من 90% منهم إلى الكنيسة القبطية الأورثوذكسية. تأسست في القرن الأول الميلادي، وهي مستقلة ويرأسها بطريرك يتم انتخابه بالقرعة من بين ثلاثة مرشحين، من قبل هيئة انتخابية. وتوجد تسميات مسيحية متعددة تتبع الطقس اللاتيني أو الأورثوذكسي، فضلاً عن عشرات الكنائس البروتستانتية. بعضها ثمرة جهود الإرساليات الإنكليزية والأميركية في مصر وتعترف بها الدولة المصرية. منذعشرين عاماً هناك تيارات روحية متنوعة (ما عدا حركات دينية مثل المورمون أو شهود يهوة)، شهدت تعاظماً في نفوذها وظهورها في الأوساط المسيحية.

يمكن القول إنّ عصرنة الترانيم، والقيام بإنتاج الفيديوات المصوّرة المستوحاة من تلك الابتهالات ما هو إلّا نتيجة لتطور «ثقافة جماهيرية قبطية»، وتكرّس هذه الترانيم شعور الانتماء إلى المجتمع القبطي، إذ يعتبرها غالبية الأقباط نوعاً من التعبير المعاصر عن ثقافة ألفية. لكن، تتقاطع هذه الابتهالات والفيديوات المرافقة لها منذ ما يقارب العشر سنوات مع الممارسات الاجتماعية والدينية والثقافية وتحفزها، وتحيد أحياناً عن الخط العام الذي ترسمه الكنيسة. وممارسة الترانيم تعبيرٌ عن عدم الرضا القبطي حيال المعتقدات المسيحية الكهنوتية السائدة، فضلاً عن أن ممارسة هذا النوع من الابتهالات يشكل إغراءً من قبل التيارات الروحية المسيحية التجديدية على الشباب المسيحي في مصر منذ ما يقارب العشرين عاماً، والمتجسد في عبارة «ولدت المسيحية من جديد». وتطرح تلك الممارسة نظرة إلى الفرد والإيمان متعارضة تماماً مع نظرة الكنيسة الأم التي لا تزالت تتّبع حتى يومنا هذا.

وبهذا المعنى فإنّ تهافت الشباب على الترانيم هو بمثابة تعبير عن رفض للهيكليات السلطوية التراتبية المتشددة جداً، وهي هيكليات كنيسة قبطية قد شهدت تطوراً منقطع النظير، إضافة إلى إصلاح إداري ومؤسساتي خلال الفترة التي كان فيها الأنبا شنودا الثالث بابا الأقباط والتي امتدت لأربعة عقود (وُلد الأنبا شنودا عام 1923، ونُصّب بابا في العام 1971، وتوفي عام 2012) ، إضافة إلى رفض البنى الناتجة من عبثية سياسة نظام حسني مبارك. لقد شكّل هذا الرفض فرصة موقتة لتوحيد المطالب القطاعية للشعب المصري، وأفضى في نهاية المطاف إلى الانتفاضة الثورية لـ25 كانون الثاني/ يناير 2011. وتجسّد هذا الرفض بصورة الشاب خالد سعيد الذي قضى نحبه تحت وطأة التعذيب الذي عاناه على يد رجال الشرطة المصرية المكروهة من قبل الجميع في ظل مشهد سياسي غاب عنه الحل. بدأ انحلال أسس السلطة السياسية والدينية بسبب جملة من الممارسات اليومية وبخاصة تلك المتعلّقة بالأنشطة الترفيهية التي يمكن لها أن تجسد مفهوماً بديلاً ومنها الترانيم.

الكنيسة والترانيم: إنتاج ثقافي مراقَب لثقافة طائفة متجاوزة للحدود القومية

ترعرعت رشا التي وُلدت في اليوم نفسه الذي اغتيل فيه الرئيس أنور السادات في العام 1981 في إحدى قرى وادي النيل، واستمر الأمر على هذا الحال إلى

أن قـــرر والداها الانتقال إلى عين شـــمس بالقرب من القاهرة مع بداية تســعينيات القرن الماضي. اســتطاع والدها وأعمامها شــراء عمارة صغيــرة لهم في ضاحية مدينة القاهرة وذلك بعد أن عملوا لســنوات وسنوات في كل من الأردن والعراق، وحتى في بلدان الخليج العربي، ليتخلصوا، غير آســفين، من قســاوة حياة البؤس المدقــع الذي يلف منطقة الصعيد المصري. تتمتع رشــا باســتقلال مادي، إذ إنها تعمل مســتخدمة في إحدى الصيدليات. وفي سن السادسة والعشرين تزوجت من عامر الذي انتقلت عائلته إلى الضاحية نفســها بالتزامن مع انتقال رشا وعائلتها إلى المكان عينه. ورشــا هي اليوم أم لطفلين وتعتبر نفسها محافِظة سياسياً في ما يتعلّق بالمســائل الوطنية والاجتماعية، ومن هذا المنطلــق كان تعبيرها عن عدم رضاها بخصوص الانتقادات التــي كثرت في الأعوام التي رافقت بدايــة الألفية الجديدة والتي طالت السياســة التي اتبعها البابا شــنودا الثالث. ومن جملة تلك الانتقادات كانت مسألة تدخّله في الحياة السياســية الوطنية، وموقفه المتشدد ضد الطلاق، أو حتى مســألة دعمه غير المشــروط للنظام أيضاً. ولم تظهر هذه السيدة أي تعاطف تجاه الحركة الثوريــة التي تحيط بالمجتمع المصري منذ شــتاء العام 2011، على الرغم من سعادتها لسقوط نظام مبارك.

إنّ معظم نشــاطاتها الاجتماعية وأوقات فراغها تقضيها داخل حرم الكنيسة، شــأنها الشــأن المشــترك للشــباب القبطي. قام الأنبا شــنودا الثالث خلال فترة باباويتــه باطــلاق عمليتين متّصلتيــن كان الهدف منهما جعل دور الكنيســة أكثر مركزية وأكثر توســعاً، وحشــد لذلك الغرض كافة مكوّنات المجتمع المسيحي. وقام بالإشــراف شــخصياً على الآليات المتّبعة في المؤسسات الكهنوتية، فوسّع ســلطات الكنيسة لتشمل الشــؤون الخاصّة جدّاً من حياة أتباعها. أصبح المحيط الاجتماعــي المنتج الرئيس للمعاني والقيم والملاذ الآمن لكافة المؤمنين في ظل جو وطني معــادٍ لهم. تعلّمت رشــا اللغة الإنكليزية في مركــز اللغات الموجود في البطريركية القبطية الأورثوذكســية في حيّ «العباســية»، ووصلت إلى مستوى يمكّنهــا من التواصل بطلاقة، وقامت أيضاً بإرضاء شــغفها بعلم اللاهوت وذلك من خلال الدروس التي كانت تحضرها في مدرســة يوم الأحد الواقعة في إحدى كنائــس منطقة «عين شــمس». وهي تدرّس اليــوم التعاليم الإنجيلية الأساســية للشباب اليافع.

لكن عشقها الأول والأخير يبقى للترانيم الدينية، وقد تطوّرت تلك الابتهالات الدينية التي تمجّد الخالق على هامش الموسيقى الطقسية، فغالباً ما تمارس خارج الشعائر الدينية. وشكّلت تلك الموسيقى الطقسية اللبنة الأساس لصرح الطائفة وذلك مع نهاية القرن التاسع عشر، لأن هذا النوع من الموسيقى قد يسمح بالتأكيد على أولوية الثقافة القبطية التي تربط الحقبات الفرعونية بمصر الحالية. واستوحيت الترانيم بشكل أساسي من الابتهالات البروتستانتية التي انتشرت مع بداية القرن التاسع عشر في الحقبة التي شهدت قدوماً مكثفاً للبعثات التبشيرية المسيحية إلى مصر، وتُستلهم تلك الترانيم الموسيقى الطقسية من دون أن تتقيّد بالمعايير الكنسية التي تحد من حريتها. ويقوم كتّاب تلك الأناشيد حاليًّا باللجوء إلى الأغاني الشعبية المغناة باللهجة المحلية، كالمواويل، وعلى وجه الخصوص المنوعات وأغاني البوب العربية في ما يتعلّق بالألحان والتناغم وحتى على صعيد الآلات المستخدمة.

تؤثر رشا القيام بمقارنة أغانيها المفضّلة التي قام بأدائها عدد من الفنانين وتقوم بحفظ كلمات تلك الأغاني عن ظهر قلب أيضاً، فهي تحفظ بسرعة وتريد أن تكون متأكدة من قدرتها على تذكّرها في أي لحظة من لحظات يومها، سواء في الليل أم في النهار. تقوم رشا في كل شهر بزيارة لكنيسة الحيّ الذي تقطنه لتشتري منها آخر ما صدر من دواوين للنصوص. وتقوم رشا بأداء هذه الأغاني بشكل منفرد غير عابئة بالدخول في أي منافسة مع أحد، وبذلك حازت على عدة جوائز في مهرجانات من تنظيم الكنيسة. حصدت هذه السيدة في العام 2009 نجاحاً باهراً بعد أدائها لترنيمة قام بتأليفها البابا شنودا الثالث نفسه، إذ ينسب إليه تأليف عدد وافر من تلك الأناشيد.

في الواقع، وُضعت الكنيسة لوقت طويل موضع الرقيب على إنتاج هذه الترانيم وكيفية توزيعها، وبذلك حدّدت بشكل مسبق ذوق المؤمنين ووجّهته، كما قامت بمتابعة تأليف هذه الترانيم مؤطرة ابداعاتهم ولو بعد حين. هكذا فإن أصول بعض الترانيم، والأقدم منها تحديداً، التي تعد من التراث الكنسي بحسب الكهنة، تعود إلى المديح، وبالتالي تمّ ضمها إلى بعض الطقوس، بينما يُدرّس بعضها الآخر في مدرسة الأحد. وتعج مكتبات الأديرة والكنائس بدواوين للترانيم التي تتواجد جنباً إلى جنب مع الأيقونات والتحف الفنية ذات الأحجام المختلفة، إضافة إلى عظات البابا ومخطوطات عن حياة القديسين... لم يعد كافياً إظهار الحماسة الدينية المتلهّفة من خلال ممارسة

الطقوس الدينية العادية، أو حتى من خلال الحوادث الاستثنائية(*)، فهي ترسخ اليوم من خلال الإنتاج الضخم للمصنوعات الدينية. ويعود أصل هذه الحماسة الدينية التي بدأت في الحقبة التي تلت نهاية العهد الناصري في ستينيات القرن الماضي في مصر، إلى تراجع المثال الأعلى القومي وتنامي المشاعر المعادية للمسيحيين. ويضم هذا النوع من الفن في طياته مجموعة من الفنون الأخرى، ويتم إنتاج هذا الفن وتسويقه من قبل الأقباط وهو موجّه لهم أيضاً. وتشكّل كل مخطوطة عن حياة قديس مشهور مادة لعدة منشورات، سواء أكانت تلك المنشورات بشكلها المطبوع أم السمعبصري. وتعد الترانيم اليوم عاملاً يستلهم الأقباط منه لإنتاج وفرة من الفيديوات المصوّرة.

نوع جديد من التديّن منتشر على الشبكة

على غرار أقرانها من الشباب القبطي من أبناء المدن أو الريفي، قامت رشا بتحميل فيديوات مصوّرة لترانيم دينية يبلغ حجمها عشرات «الجيغابايت» على حاسبها الشخصي وعلى هاتفها النقال من نوع «أيفون» أيضاً. وتقوم رشا بالتحميل من خلال موقع **يوتيوب** ومن خلال مواقع مختلفة موجودة على شبكة الإنترنت، وهي تقوم بانتقاء هذه الفيديوات وتصنيفها والتعليق عليها عبر صفحتها الخاصة على موقع **فيسبوك**، ومن أكثر الأمور التي تضايقها هو رؤية إعلان لأحد الفيديوات التي لم تكن تدري بها مسبقاً. صممت رشا نظام تنبيه يسمح لها بمعرفة آخر إصدارات الفيديوات المصوّرة التي قام أصحابها بنشرها على سلسلة من المواقع، ويتوجّب عليها تحديث القائمة دورياً، والقيام بوضع كلمات لمعايير البحث المتقدم. إنّه حقًّا عمل جبّار... تفضّل رشا حاليًّا القيام بجولة على المواقع التي تخصّ الأقباط حول العالم، تاركة لغيرها مهمة القيام بهذا التعداد بصورة منهجية. وهي، من دون تغرّب، تشعر بأنها تسافر من خلال القيام بالتحدث مع غيرها من الأقباط في مصر وفي بلدان الاغتراب وتتبادل الفيديوات معهم أيضاً، وهي تستعد اليوم لإخراج فيديو مصور بمساعدة زوجها، وقد قامت مسبقاً باختيار سلسلة من الصور المستخرجة من المسلسلات المتلفزة، أو من الأقراص المدمجة للأفلام التي تدور حوادثها حول حياة المسيح والشهداء المشهورين.

(*) من هذه الحوادث الاستثنائية كان تجلّي السيدة العذراء في زيتونة في العام 1968، وتجلّياتها في إمبابة في العام 2009 (الترجمة).

يتناول مخرجو هذه الفيديوات، سواء أكانوا هواة أم محترفين، عدة مواضيع منها المتعلقة بالشهادة ومنها وبالفداء متّبعين نمطاً رمزياً مجرّباً. فهم يقومون أيضاً باقتراض مخططات سردية وبصرية معولمة من السينما والمسلسلات التلفزيونية جماهيرية الاستهداف، بالرغم من بعض التنويعات المحلية. ونظراً لانعدام خصوصية مسيحية أو قبطية مقترنة بشكل هذه المصنوعات، فإن المواضيع المعالَجة تكسبها محتوى مسيحياً ومصرياً بامتياز وهذا ما يضفي على هذا النوع من الفنون صبغة دينية ومحلية لا مجال للشك فيها.

فلنشِر، مبتعدين عن أي ادعاء بإحاطة كاملة، إلى نمطين رئيسين للسيَر تبرز خصائصهما في معظم الفيديوات المصورة. يُبرز النمط الأول كيف أن ما عاشه المسيحيون الأوائل من عذابات يشكل علامة فارقة ومؤسسة للطائفة القبطية، وتعود الصور والإخراج المستخدمة في السيناريوات إلى صور وإخراج ملحفة(*) مسلسل B أو حتى في إنتاجات تلفزيونية تاريخية ضخمة أخرى؛ وتأتي صور عذابات المسيح وصلبه في أعقاب صور المعارك الضارية والرواية التذكارية لاستشهاد أحد القديسين المعروفين على يد الرومان المعادين للمسيحية في ذلك الزمن. ومن الجدير بالذكر أيضاً ذلك التأثير الذي تمتّع به الفيلم الأمريكي **آلام السيد المسيح** لمخرج ميل جيبسون، في تمثيل شهادة المسيح في عدد لافت من تلك الفيديوات، وقد حوَت عدد منها بعضاً من تلك المشاهد بل مقاطع كما هي من الفيلم الطويل الذي أثار فضجة كبرى في أوروبا.

أما في النمط الثاني من القصص، تظهر العلاقة الشخصية التي تربط الفرد المؤمن بالمسيح في صدارة المشهد. فهي تمثّل الحدث الممهد للتحوّل الجذري في حياة الفرد، وتعني هنا الفداء. وتبرز مسألة الصيغ المتعدّدة لتصوير المسيح وحركاته التي توحي ببعد إثارة جنسية مترافق مع التجربة الجسدية والفردية المحض لهذا التحوّل. ويلاحظ هذا التوجّه في عدة فيديوات تروي التوجّه نحو اعتناق المسيحية باعتباره نوعاً من الراحة الروحية والبدنية التي تضع حداً لفترة من الضائقة والشك والألم الجسدي. أصبحت قصة مريم المجدلية قصة نموذجية ، لأن من شأنها إبراز غفران الخطايا وتجسيد الرغبة البشرية، (لكن تلك الرغبة ليست رغبة بجسد أنثوي مثالي

(*) مشمال: ملحفة كانت تشتمل بها نساء الإغريق (الترجمة).

وإنما عبر ملحمة المســيح). وقد شـــكّلت هذه القصة مادة مسلسل تلفزيوني عُرض على القنوات الفضائية القبطية، واستخدمت عدة مقاطع منه في الفيديوات المصوّرة. في هذا النوع من الســـرد الذي يركز على الفداء الشخصي تبرز شخصية المسيح بما يحيط به من ديكـــور وبالملابس التي ترد إلى تلك الحقبة التي عاشـــها متخذة وجه العاشـــق هيئة له، شـــريطة أن يكون هذا الأخير قادراً على استدعاء صفات المسيح. بالتأكيد، يشـــكل إضفاء بعد الإثارة هذا على العلاقة مع الرب، أو مع المسيح، سمة متكررة قديمة في الأدب الديني. لكن تُظهر هذه الفيديوات المصوّرة الفرد المشترك الذي لا يدّعي لا القداسة ولا الشهادة.

يعرض هذان النمطان الروائيان تصوّريـــن مختلفين تماماً عن نهاية العالم ويوم القيامة. وبينما يشـــغل المجتمع والديانة المسيحية المســـاحة المركزية في القصص الأولى، تتبع القصص الأخرى نهجاً ســـرديّاً مرتبطاً بالفـــداء الفردي المعروف لدى رافعي شـــعار «المســـيحية تولد من جديد»، والذي يعكس الفردية الحالية التي تطبع الممارســـات الدينية، والتي تشهد عليها فممارســـات معاصرة أخرى. مع ذلك فإن اكتســـاب التجارب الدينية طابعاً فردياً ليس مُكافئـــاً لخصخصتها، ولا يترتب عليها تفســـخ الروابط ضمـــن الجماعة الدينية. ما نشـــاهده هو نوع من فـــك الارتباط بين الممارســـات الدينية الفردية والانتماء إلـــى الجماعة التي باتت محـــددة أكثر فأكثر بمعايير إتنية ومتجاوزة للقوميات.

قصص بديلة وتوجّهات معاكسة

في مســـاء أحد الأيام، وبعد الانتهـــاء من يوم عملها الطويل فـــي صيدلية قصر العيني، قامت صديقات رشـــا البروتســـتانتيات باصطحابها إلى كنيســـة قصر الدبارة الواقعة في مركز مدينة القاهرة، وذلك لحضور عظة أحد المبشّـــرين «الخمســـينيين» من أميركا الشـــمالية، والذي زار مصر خلال رحلته. أقام المؤمنون بعد العظة جلسة خُصِّصت للصلاة والإنشاد. أنشد الجميع بصوت واحد واندمج صوت رشا بأصوات الحشد المتعالية. وما فاجأها، أنها كانت تعرف مسبقاً تلك النصوص اللطيفة للكاهن الماروني اللبناني منصور لبكي، أو حتى تلك التي ينشـــدها المُغَنِّي القبطي المصري ماهر فايز وهو أحد أشـــهر مؤلفـــي ومُغَنِّي الترانيم. وما زاد مـــن مفاجأتها أيضاً أنها شـــاهدت من بين الحضور جـــارات لها في الحيّ كنّ قد وجهـــن لها من بعيد بعض

الإشارات ولم تدرك معنى تلك الإشـــارات إلّا لاحقاً: «حتى أنتِ تقومين بالذهاب إلى الكنائس البروتستانتية»!

شعرت رشـــا في هذه اللحظات من المشاركة بسعادة غامرة حين اختلط صوتها بمئات الأصوات التي تردد بعد المنشـــد، فهي تذهب بشكل دوري إلى كنيسة الرب الكاريزمية الواقعة في حي شبرا، وذلك بغرض حضور الاجتماعات التي يرأسها ماهر فايز الذي تجذب موســيقاه الشباب المســيحي بانتماءاته كافة. وتعْبُر رشا في غالب الأحيـــان منحدرات هضبة المقطّم في حي الزبالين فـــي القاهرة بهدف الإصغاء إلى عظات الأب سمعان، وهو كاهن قبطي ينتمي إلى التيار الكاريزمي . لا يمسس الأب سمعان التراتبية الكنسية القبطية الأرثوذوكســية (التي يتبع لها)، بالإضافة إلى تجنّبه للسلطات المحلية، وذلك بالرغم من الطابع المتنوع في بعض الأحيان للشعائر التي تمارس في كنيســـة المقطّم. وترتكز اســـتمراريته وحياديته على مواهبه الدبلوماسية. حرص ســـمعان من خلال صلاته العديدة داخل الأوساط البروتستانتية والكاثوليكية والإعلامية على عدم المســـاس بالتوازنات السياسية المحلية (فقد كان يساند مرشح الحزب الوطني الحاكم، حزب الرئيس مبارك، للانتخابات البرلمانية في كل مناسبة. وكان هذا الحزب يتمتّع بتأييد الكنيسة الأم، ويجذب حتى اليوم هذا المكان الهامشي الذي لا يمكن الوصول إليه إلّا ســـيراً على الأقدام، مســـيحيين وبعض المســـلمين القادمين من الأحياء المركزية، وحتى من تلك الأحياء الغنية بهدف حضور جلسات طرد الأرواح وسماع عظات الأب سمعان.

ومع هذا كله، ليس لدى رشا ومحيطها الاجتماعي أي شعور بالارتداد عن دينهم، فهم يؤكدون ارتباطهم بأرثوذوكسيتهم واحترامهم للبابا شنودا الثالث والمقربين منه الذين، وعلى قلّتهم، انضموا إلى الحركة الثورية ودخلوا بالتالي في صدام مكشـــوف معه. والســـبب يكمن في أن الترانيم تنتمي إلى التاريـــخ الثقافي والديني القبطي، أو المسيحي على أقله، حتى وإن ذهب بعضهم إلى اعتبارها نوعاً من المشاريع الصريحة الهادفة إلى الاعتراض على الســـلطة الكنســـية. والترانيم تتسم بطابع ملتبس بامتياز، فهي تعتمد تبعاً لأنماط متنوّعة، على صيغ إيمانية هامشـــية أو غير مســـبوقة من دون أن تنحرف عن المســـار الأورثوذكسي. لقد قامت الكنيسة عبر تاريخها الطويل بتبني الشعائر الدينية الهامشية إليها، أو سمحت بها أيضاً.

ولا يُشــكّل التعبير عن الإيمان الديني للأقباط خارج أماكن العبادة الرســمية، ولا حتى مزاولة شــعائر الكنائسهم البروتستانتية حدثاً ظاهرة مستجدة في مصر. فقد شــجعت الكنيســة في عهد البابا كيرلس الســادس (1959 – 1971) على الاحتفال بموالِــد القديســين وبمعجزاتهم وبعبادتهم أيضــاً، إضافة إلى تشــجيعها كثيراً من الشــعائر الشعبية وحرصت على تأطيرها في عهد البابا شنودا الثالث. لعبت نشاطات البعثات التبشــيرية، والتي لوحظت وبكثرة مع بداية القرن التاسع عشر دوراً حاسماً في تحوّلات الكنيســة القبطية، وحرضت المنافســات أيضاً على مشــاريع العصرنة التي تعهدتها النخبة العلمانية ومن ثمة الكهنوتية القبطية. وقد قامت الكنيســة، متبعة مخططاً معروفاً، باستعارة عدة عناصر من هولاء المنافسين الذين يحتمل جداً اجتذاب أتباعها إليهم، لا سيما في شأن التعليم الديني.

لكن مقابل التيارات الكاريزمية (القدســية) وحركة ولادة المسيحية من جديد حالياً، ظهرت مؤسسة منافسة لها اكتسبت أهمية دولية في عهد البابا شنودا الثالث، مزدهــرة بالرغم من الانقســامات الداخليــة، ومبنية على خطــاب مهيمن متمثل بالتراتبية الكنسية. وتطرح هذه الرؤيا البديلة التي يتم الترويج لها من قبل الحركات الجديــدة المتأثرة بالكنائــس الكاريزمية إعادة النظر بفعل الإيمان المؤســس لهذا الخطاب وبشــرعية القيادة الكنســية طريقة معتبــرة إياها أكثر خطــورة مما تعتبره الكنائــس البروتســتانتية المصرية والمعترف بهــا من قبل الدولة، والتي أرســت الكنيســة القبطية، مع الوقت، صيغة تعايش معهــا. ويعود ذلك إلى أن قوة الجذب التي تتمتع به هــذه التيارات الأحدث تبدو تتزامن مــع تزايد الأعمال الاحتجاجية ضد قرارات البابا، ومع تصاعد الانتقاد العلنــي الموجّه لمنهجه المتعاون مع نظام مبارك. إضافة إلى ذلك، لا يطال هذا الانجــذاب المؤمنين القبطيين الذين اعتادوا ارتياد دور العبادة البروتســتانتية، لكنه يطال وبالتحديد كهنة الكنيسة الأرثوذوكسية القبطية نفسها.

نظراً لمــا تتيحه تلك الترانيم من التباس نرى الكثير منها وقد اســتثمرتها هذه الرؤية البديلة، واقترنت بممارســات الكنائس القبطية والبروتســتانتية التي راحت تستقبل تأثير التيارات الكاريزمية وتيار ولادة المسيحية من جديد، فتدعو المسيحين المصريين إلى القيام بتجربة دينية تترفع عن الانقسام الحاصل بين مختلف الكنائس المســيحية. يتم تداول الروايات نفســها، من شــبرا إلى قصر الدبارة، ومن الأب

ســمعان إلى ســكان المقطّم، عن الخروج من الخطيئة وعن البدء بحياة جديدة في أعقاب لقاء شخصي مع المسيح كمرادف للخلاص الروحي والجسدي.

لكن، تفقــد الترانيم طابعها الملتبس ما إن تندرج في مشــروع مُعَدّ بالتعارض الســافر مع تربية أورثوذكســية على إيمان موجّه بفكرة التضحية وبمنظور الشهادة وعلــى أفق الفــداء الجماعي في الدار الآخــرة. ومن هنا فإنّ المشــروع الروحي والسياســي والجمالي لماهر فايز يضع الأساســات التي يقوم عليها اللاهوت من جهة، والســلطة الكنســية من جهة أخرى موضــع إعادة نظر. منــذ بداياته الأولى كموســيقي رافض للقواعد الكنســية وحتى وصوله إلى القمة كشخصية كاريزمية، ربط فايز مقيدات الأصالة الموسيقية بتجربة فداء شخصي في الدنيا، واضعاً البهجة والنصــر الروحي في المقام الأول. ويقوم فايز بالاعتماد على النصوص الطقســية الكنســية في تأليــف أغانيه، مطالباً في بعض الأحيان باســتخدام آلات موســيقية يعتبرهــا أصيلة، فيؤكّــد ارتباطه بمجتمعه القبطي المتجــذّر في الأرض المصرية، كما يقوم بالتفريق بين «أصالة» وأخرى، وهي تلك الأصالة المفضّلة لدى الكنيســة القبطية. ويقوم فايز في ما يقدّمه من فن باتباع نهج متجاوز للمســميات، ورابط بين الأديان، مجسداً بذلك تطلّعات شريحة كبيرة من الشباب المسيحي فضلاً عن عديد من القدماء ، ويشــهد على ذلك النجاح الباهر الذي حققه، وجو البهجة الذي غمر كل من يحضر القداديس التي يرأســها. ويترأس ماهر بشكل دوري قدّاساً في كنيسة شــبرا، إضافة لكونه ضيفاً مفضلاً على عــدد من القنوات الفضائية البروتســتانتية المتجاوزة للمســميات كقناة SAT-7، إذ قامت هذه القناة بعرض برنامج قدّمه فايز بعنوان «دعوة الفداية للأرض»، عُرض هذا البرنامج بعد أشــهر عدة تلت ســقوط نظام الرئيس المصري حسني مبارك. بمشاركة نيجيريين وغانيين من شبكة Global Apostolic and Prophetic Network[1]، قــام ماهر فايز وترافقه مجموعة مؤلفة من مئات من الأقباط والبروتستانت بالتجمع من 27 إلى 30 من شهر حزيران/ يونيو العــام 2011، للقيام بجلســات للصلاة والعظات والترانيــم، كانت حرارة الإيمان التي عُبّر عنها خلال تلك الأيام تُســتمد من خيبة الأمل الناجمة عن بداية ثورة، التي

(1) Global Apostolic and Prophetic Network منظمــة أفريقيــة مهمتها الدلالة على وجود الرب في كافة مكونات المجتمع.

وإن أعلنت بشكل رسمي عن احترامها للتنوع في الآراء ولكافة مكوّنات الشعب المصري، إلّا أنها أسهمت في عودة أعمال العنف التي تستهدف المسيحيين. ولا يدعو مشروع فايز إلى أي موقف سياسي لكنّه في الوقت عينه يحث على الالتزام الفردي والمواطني وذلكَ من أجل المصلحة الوطنية عامة.

نحو احتواء كلٍّ من التصرّفات المعاكسة والتحوّل الكاريزمي داخل الكنيسة القبطية؟

تكمن قوة الكنيسة القبطية الأورثوذوكسية في قدرتها على استيعاب التنوع الذي تشهده الطقوس الدينية والآراء المختلفة إضافة إلى ما ينتج من توسعها هي بالذات. ويدفع انتشار حضور الوعاظ الكارزميين على المحطات الفضائية ومواقع الإنترنت وفي صفوف الكهنة الأقباط، ثم بيع الدواوين والأقراص المدمجة و أقراص الفيديو الرقمية، إلى الاعتقاد بأنّ المؤسسة الدينية تعترف مكرهة بوجود هذه التطلعات لدى المؤمنين التي تغذّي لديهم الشعور بالانتماء المجتمعي ، على الرغم من كونها دافعة بشكل من الأشكال إلى الانحراف.

ويصعب التكهن اليوم إذا كانت تلك الطقوس التي تمارس بغرض الترفيه والتي تعتبر تعبيراً عن تديّن من نوع جديد تحرّض على القيام بإصلاح مؤسساتي وإيديولوجي على نطاق واسع، وهو أمر يرجوه عدد من الشخصيات القبطية العامة. ومع ذلك، كان بزوغ فجر الثورة المصرية نهاية دائرة الشرعية التي أوجدها جمال عبدالناصر، وكأن هزة وصلت حتى إلى أسس السلطة البطريركية المعروفة حتى اليوم من خلال علاقات القوى السياسية على المستوى المحلي. وفي أعقاب موت البابا شنودا الثالث، تمّ تنصيب البابا الجديد وهو البابا توادروس الثاني في تشرين الثاني 2012، وقد أعطى هذا البابا الجديد انطباعاً بالانفتاح الكاثوليكي. ولكن يكمن السؤال هنا إذا كان هذا البابا الجديد سيقوم بإجراء الإصلاح المؤسساتي الكهنوتي اللازم لاحتواء الشباب كي تكون الكنيسة مكاناً للتعبير والنقاش ولتحاور الأصوات القبطية المتعدّدة.

Febe ARMANIOS, « Coptic charismatic renewal in Egypt », Communication délivrée au Xe Congrès international d'Études coptes, Rome, septembre 2012.

Gaëtan DUROY, « Abûnâ Sam'ân and the "Evangelical Trend" within the Coptic Church », in Nelly VANDOORN-HARDER (dir.), Reconsidering Coptic Studies (Actes du colloque The Future of Coptic Studies : Theories, Methods, Topics, Wake Forest University, Winston Salem, North Carolina, États-Unis) (à paraître).

Gaëtan DUROY et Jamie FURNISS, « Soeur Emmanuelle et les chiffonniers. Partage de vie et développement, 1971-1982 », in Caroline SAPPIA et Olivier SERVAIS (dir.), Mission et engagement politique après 1945, Karthala, Paris, 2010.

Séverine GABRY, « Processus et enjeux de la patrimonialisation de la musique copte », in Omnia ABOUKORAH et Jean-Gabriel LETURCQ (dir.), Pratiques du patrimoine en Égypte et au Soudan. Égypte/monde arabe, 3e série, n° 5-6, CEDEJ, Le Caire, 2009, p. 132-153.

Laure GUIRGUIS, Les Coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques, Karthala, Paris, 2012.

Catherine MAYEUR-JAOUEN, Pèlerinages d'Égypte : histoire de la piété copte et musulmane XVe-XXe siècles, Éditions de l'EHESS, Paris, 2005.

Carolyn RAMZY, « Repossessing the Land : Maher Fayez negotiates coptic citizenry through charismatic encounters and songs », Communication délivrée au Xe Congrès international d'Études coptes, Rome, septembre 2012.

تاسع عشر

«أصبحت هُويتي واضحة كالشمس»

المسرح في مدارس لبنان الشيعية

كاترين لو توماس

يدور المشـــهد في قاعة مدرسية حيث وقف معلم وثلاث فتيات، إحداهن كانت يافعة وترتدي حجاباً، في ما كانت الأخرتان أصغر ســناً. أخــذ المدرّس على الفتاة البالغة ما يقارب الرابعة عشــرة من العمر مخالفة الأنظمة بارتدائها للحجاب، لكنها وبالرغم من ذلك أبت أن تخلعه، معلنة أن عملاً كهذا هو أمر مســتحيل بالنسبة إليها، ولذلك قام المعلم بدعوة «محكمة المدرســة العليا» باســم «العلمانية والديمقراطية والحرية والعدالة»، وعندئذٍ وصل أشــخاص بالغون وشــدوا الوثــاق على يديها واقتادوها خلف القضبان في محكمة أُنشــئ ديكورها خــلال الفترة التي تفصل بين المشــاهد حيث كانت الأعلام الفرنسية والميزان ترمز إلى العدالة، إضافة إلى وجود قاضٍ جالسٍ وراء منبره ومحامين. ثم أخذ القاضي يتلو على مســامع الفتاة الشــابة والتي تدعى زهرة التهمة الموجهة إليها، وهــي ارتكاب جرم بحق «الحرية وحقوق الإنسان»، وعندئذٍ بدأ محامي المدرسة مرافعته قائلاً:

> يتعارض الانتماء إلى دين الإسلام مع النظام العلماني... زهرة حسين متهمة بجرم الإرهاب وهي تهدد الحضارة... أين شعرها إذاً؟ لا بد وأنها تخفي تحت حجابها سلاحاً، إنها رمز للإرهاب، ولذلك ينبغي طردها من المدرسة ومن جميع المدارس الأخرى.

لسنا هنا داخل قاعة مدرسية حقيقية بل في مسرحية يقوم مجموعة من الممثلين الشباب بتقديمها في مدرسة شــيعية تابعة لمدارس المصطفى، والواقعة في ضاحية

بيروت الجنوبية. وتلك المؤسسة هي واحدة من المؤسسات المقربة من «حزب الله» وهو الحزب الرئيسي المنتمي إلى الطائفة الشيعية في لبنان. وخُصِّصت المسرحية التي كُتبت في العام 2004 لهجاء القانون الذي يمنع ارتداء كل ما من شأنه أن يشير إلى دلالة دينية بوضوح في المدارس الرسمية، وهو القانون الذي تم تبنّيه في فرنسا في شهر آذار/ مارس من العام نفسه.

وبعيداً من الرسالة المقدّمة، كان السياق الذي تكوّنت فيه تلك الرسالة هو ما يسترعي الاهتمام والملاحظة، فمنذ ما يقارب الأربعين عاماً أرست الطائفة الشيعية بنيتها السياسية، فهناك زعيم ومؤسسات سياسية شيعية موجودة إلى جانب تلك المتعارف عليها والمحسوبة على طوائف أخرى في البلاد (السنّية والعَلَوية والمارونية والقبطية والأورثوذكسية والدرزية). وفي هذا السياق تطوّرت المؤسسات والمدارس «الشيعية». ومن خلالها راحت المنظمات الأساسية الحزبية للطائفة، كـ«حزب الله» وحركة أمل، تقدم للشباب الشيعي اللبناني مجموعة منوّعة من التسالي في مخيمات كشفية (مخيمات تعنى بالطبيعة وبالنشاطات الدينية) كما في المدارس (نوادي القرآن والرياضة والنزهات ذات الطبيعة الثقافية والدينية. ومن بين تلك النشاطات يحتلّ المسرح مكانة داخل المؤسسات التدريسية، ابتداء من فترة الحضانة وحتى الشهادة الثانوية، وينظر إليه من قبل القائمين عليه على أنه وسيلة للتنشئة الاجتماعية بمقدار ما هو وسيلة للإبداع والتعبير، هذا إن لم يكن أكثر، ويقع على ملتقى الالتزام الديني والقتالي والترابطي.

«مسرح حزب الله»

يظهر تنوّع نوادي المدارس الشيعية المسرحية من خلال تعدّد استخداماتها خدمةً لأهداف شتى. وتضم المدارس التي تدور في فلك حزب الله وأهمها شبكة مؤلفة من مؤسسات ثلاث وهي **المهدي والإمداد والمصطفى**، ما يقارب خمسة وعشرين ألف طالب، ويساهم التمثيل المسرحي والإفراغ في القوالب المسرحية اللازمة في تظهير النزعة الدينية الشيعية المتنامية في الأماكن العامة، كما تساهم في أدلجتها والتي بدأت مع مطلع الثمانينيات. وقد بات المسرح أحد المناهج الأساسية في التنشئة الاجتماعية بين أوساط الشباب على اعتبار أن الدين يتيحه لا بل ويشجع عليه كما يرى رجال الدين المقربون من حزب الله. فهو يحتل مكانة لا يمكن إغفالها في النشاطات التي تفضّلها

فئة الشباب (إذ إن النشـاط الترفيهي، أو التربوي المدرسي التكميلي لا يقل أهمية عن الدروس عينها)، وهو يندرج ضمن استراتيجية يتم تبنّيها على مستوى التنظيم الحزبي. وتلك هي حالة جمعية التعليم الديني الإسلامي وهي إحدى أبرز المؤسسات التربوية المرتبطة بالحزب، وهي التي تدير شبكة مدارس المصطفى، إضافة إلى الدروس الدينية المنتشرة في أكثر المدارس اللبنانية التي تضم طلاباً شيعة، وزعيمها غير الرسمي ورئيسها السابق هو نعيم قاسم، وهو الشخص الثاني في حزب الله.

سنركز هنا على ممارسات مدارس المصطفى المسرحية والتي تطوّرت منذ مطلع الثمانينيات في ضاحية بيروت وفي الجنوب اللبناني وفي منطقة البقاع، والتي تتألف من ثلاث مناطق ذات غالبية شيعية، ولكنها متنوعة اجتماعياً. وتضم هذه المدارس ما يقارب الثمانية آلاف طالب مسجلين في مؤسساتها الست لا سيما من القادرين مادّياً على سداد النفقات المدرسية المرتفعة. ولتلك المدارس دراية ومعرفة مسرحية تم استقاؤها من تجربة سابقة ذات دلالة لافتة. وتلقي في ما هي عليه الضوء على وجود «مسرح حزب الله» والذي يشهد بدوره تقدماً، كما أنه الوريث لمسرح ديني شيعي أكثر قِدماً.

ويشارك الطلاب كحضور، أو يساهمون بشكل فاعل في عدّة مسرحيات يتم اختيار مواضيعها باستمرار تبعاً للمناسبات الدينية أو السياسية ويتم تقديمها في المناسبات الكبرى المندرجة على الروزنامة الدينية أو أثناء الاحتفالات الموزّعة على امتداد السنة المدرسية. ولئن كان من النادر اشتراك اليافعين في كتابة المسرحيات التي يؤدونها، إلّا أنهم يستطيعون ممارسة شيء من التأثير المسرحي في جلسات التدريب عليها، والتي قد تستمر لشهر بمعدل شبه يومي. وبشكل عام، يتم استقطاب ممثلي الفرقة أنفسهم من الإطار أو المحيط الذي تمثله تلك النوادي المسرحية في كل مدرسة. وبعض أولئك الشبان هم موظفون في المؤسسة أحياناً، فيما لا يزال آخرون طلاباً يدرسون المسرح، أو حتى ممثلين محترفين. وثمة مسرحيات متعددة تشرك أجيالاً متعددة بما في ذلك فئتا الأطفال والمراهقين. وجمهور هذه المسرحيات التي يتم التطرق إليها هم على وجه الخصوص من أوساط العائلات والأصدقاء، كما يمكن بثها عبر وسائل الإعلام التابعة لحراك «حزب الله»، ولا سيما قناة المنار التلفزيونية (ومدارس الحركة الشيعية المتأثرة بـ«حركة أمل»، وهي حركة أكثر علمانية تتبعها قناة إن بي إن (NBN).

وتتم ممارسة المسرح بشكل عام على مستوى المؤسسة ككل. ولئن كان بعض المدارس التابعة لجمعية التعليم الديني الإسلامي يستقبل فتيات وفتيان في محيط ريفي، فإن لدى الجمعية ما يكفي من المدارس في تجمّع بيروت السكاني بحيث يصبح في الإمكان أن تسمح لنفسها الفصل بين الجنسين. ولذلك لا تستقبل مدرسة البتول، والتي تنتمي إلى شبكة مدارس المصطفى، والواقعة في ضاحية بيروت الجنوبية، سوى الإناث. ويشارك ما يقارب الستين من أولئك الفتيات من أعمار مختلفة في النادي المسرحي المحلّي بمعدل ساعتين أسبوعيًّا. وينضم إليهن طلاب آخرون أو ممثلون من خارج المؤسسة يشاركون بانتظام في الاحتفالات والمناسبات الكبرى.

وتستنهض التحضيرات للعروض الكبيرة عدداً من التنظيمات حيث يتم تسجيل الصوت بشكل مسبق في **استديوهات** ليتم بعد ذلك تقديم العرض بطريقة تكرار تشغيل الصوت (**البلاي باك**). ولتفسير اختيار تلك الطريقة، يولي المسؤولون الأهمية لمتطلبات الصوت وللتحكم بالنص وهو ما يتم تفضيله أكثر من العفوية. كما يمكن تأليف أغانٍ أيضاً لترافق الرسالة التي يحملها العرض المسرحي. وبشكل عام تتسم مسرحيات مدارس المصطفى بالمستوى التقني الرفيع، وينسحب الأمر أيضاً على تصميم الديكور والألعاب الخاصة. وتعكس كل تلك القدرات الإمكانيات المادية المكرسة لهذه التسالي والتي يشجعها الحزب على اعتبار أن متوسط ميزانية المسرحية يتراوح بين ثمانية آلاف وعشرة آلاف دولار أمريكي.

ويقوم ما يقارب الخمسة أشخاص بكتابة المسرحيات لطلاب مؤسسة المصطفى بانتظام، وأحدهم شاب يدعى حسين؛ يبلغ الخامسة والعشرين من العمر، وهو أستاذ اللغة العربية في جمعية التعليم الديني الإسلامي، كما يقوم أيضاً بتأليف مسرحيات كوميدية سياسية ومشاهد مسرحية قصيرة، أو ما يُعرف **بالسكيتشات** لقنوات تلفزيونية كقناة المنار أو لقنوات أخرى أكثر علمانية. وقد كتب حسين أيضاً مسرحيات لقسم «الأنشطة» التابع لفرع الشباب في «حزب الله»، وقام طلاب مقربون من الحزب بتأديتها. ويهوى حسين المزج بين النقد الاجتماعي والكوميديا السياسية وقليلاً ما يخوض في النواحي الدينية الصرف. وعليه يتجنب الكتابة لعاشوراء وهو تخليد لذكرى استشهاد الحسين، في كربلاء، وهو موضوع تقليدي في المسرح الشيعي الذي يمنع الهجاء. ويقوم رجل دين يكنّى بالشيخ مرتبط بجمعية التعليم

الديني الإسلامي بإعادة قراءة المسرحيات التي يكتبها حسين للمؤسسة، كما يقوم بالتحقّق من صحة مضمونها الديني واستقامته ومن المواقف السياسية والاجتماعية التي تتبنّاها. وتقوم قناة المنار ببث تلك المسرحيات لاحقاً كاملة أو بشكل جزئي، بعد مراقبة الرسائل التي تنقلها تلك المسرحيات. كما تقوم ماجدة وهي زميلة حسين وتبلغ الثلاثين من العمر بالكتابة لمصلحة عدة مؤسسات، وهي خريجة دراسات دينية ومنسّقة النشاطات الفنية. وبالإجمال، قامت ماجدة بتأليف ما يقارب الثلاثين مسرحية لا سيما القصيرة منها لقناة المنار، وهي تتناول مواضيع اجتماعية ودينية. وتقوم ماجدة بتعزيز «المسرح الكامل» أو المسرح الجمالي. ففي سبيل دعم «حزب الله» يراد من المسرح أن يكون شاملاً، سواء على صعيد الأسلوب والتقنيات المسرحية أم حتى على صعيد الحوار. ولا يحترم هذا النوع من المسرح وحدة الزمان أم المكان، بل على العكس إذ إنه يعتمد على الذهاب والإياب والمحاكاة، كما يمزج باستمرار الألاعيب المسرحية وبث صور من الأرشيف على الشاشة، ويقوم غالباً بإدراج المقاطع الحوارية والمغناة. ولا يخلو الأمر من وجود توتّرات بين المؤلفين الذين يفضّلون الهجاء والتسلية والضحك أيضاً، ومن يفضل التثقيف والبناء بأسلوب أكثر رزانة وأكثر ملاءمة مع إحياء المناسبات الدينية. وتعكس تلك الميول التوقّعات والتناقضات التي تخترق جمهوراً على درجة تديّن متفاوتة.

من إحياء الذكرى إلى الحشد والتعبئة

من المسرحيات الدينية الأكثر انتشاراً في المدارس تلك التي تندرج ضمن مسرح الطقوس المرتبط بحادثة عاشوراء؛ وهو تقليد شيعي تم استقدامه من إيران أواخر القرن التاسع عشر ونُقل ضمن إطار مدرسي. ويمثّل المسرح ذو الطابع الديني أحد أنواع التسلية والترويح عن النفس، والراسخة في ممارسات أكثر قِدَماً في القرى الشيعية. كما أنه يعبِّر عن ثقافة مشتركة، ولطالما يعلن عنها ويجسّدها مسرحياً ومن خلال الكلمات. وكمعظم المسرحيات الدينية المتأثرة بأجواء حزب الله، لا يقتصر الأمر على تمثيل مجريات حوادث معركة كربلاء واستحضارها، والتي حدثت سنة 680م وأدّت إلى مقتل الإمام الحسين، بل تهدف أيضاً إلى إقامة حالة من التشابه الصريح والواضح ذي القيمة التربوية الجامعة بين الماضي والحاضر. ومن خلال هذه المسرحيات التي تحمل المشاهد أو المتابع إلى اللحظة التي

أُسِّست فيها الطائفة، يستنهض هذا المســـرح الهُوِية الدينية للجماعة ويفعّلها بهدف تعبئتها وحشـــدها. وتهتم معظم المسرحيات التي تتطرّق إلى حادثة عاشوراء، والتي تخاطب الأطفال أو اليافعين بتلك العلاقة التي تجمع الماضي بالحاضر بهدف نشـــر المعاني التي يقدّمها «حزب الله» بخصوص استشهاد الإمام الحسين. وغالباً ما تقوم المسرحية على باعث ذي طبيعة تشبيهية مرتبط بشخصية درامية كشخصية رقية وهي ابنة الحســـين، والذي يهدف إلى تكوين علاقة تَمَثُّلٍ أو تشابهٍ ذات نزعة وجدانية لدى الممثلين الشـــبان والمشاهدين على حد ســـواء. وهنا يتلاشى هدف التسلية لدى فئة الشباب أمام تعاظم هدف التعلّم والإحساس.

بالنســـبة إلى مصممي تلك المســـرحيات وممثليها تحمل واقعة عاشوراء معنىً يتجاوز مســـألة إحياء الذكرى، فهي على سبيل المثال مســـألة تربوية، كما أنها تمثّل التعليم المجسّد والملموس لفكرة «المقاومة الإسلامية» كما يتصورها «حزب الله»، أي تلك المقاومة التي تســـتهدف إســـرائيل والمستظلة بعباءة الحســـين. ويعبّر هذا المســـرح عن قضية سياسية ودينية وعسكرية ترســـخت في تجربة شيعة لبنان والتي تعكس دينامية وفاعلية حديثة العهد وتشـــير إليها. ومن جهة أخرى لا يبدو هذا النوع من المســـرح مقتصراً على المدارس أو المجموعات التي تتشـــكّل من اليافعين؛ بل ينتشر في عدد من قرى الجنوب. ويفضي تســـييس هذا المسرح الشيعي، سواء أكان مرتبطاً بحادثة عاشـــوراء أم في احتفالية التكليف، حيث تقوم الفتيات اللواتي يبلغن التاســـعة بارتداء الحجاب والدخول في سن التكليف أو حتى بحلقات قراءة القرآن، إلى نوع من غياب القداسة عن المواضيع التي يتم تناولها، أو حتى إلى علمنتها نسبياً. هـــذا وتتكيف الحلقات الدينية التي يتم إخراجها مســـرحياً مع جمهور القرن الواحد والعشرين بما يشغله في دنياه، من خلال التعديلات التي تطرأ عليها.

هذا ويتم تحضير عدد من المسرحيات التي قد لا تحيي طقساً دينياً بالضرورة، بل تحتفل بأحد الحوادث التي تنتهك المقدسات وتدنّسها. إلّا أن معظمها يحافظ على رابطها ورســـوخها الديني الذي قد يكون مباشـــراً أحياناً، وغير مباشر أحياناً أخرى، حتى وإن لم يكن هذا الرسوخ سوى حاملٍ لاستحضار مشكلات اجتماعية أو سياســـية. ويمكن لشيء من الحرية في النبرة أنّ يظهر أيضاً، إذ ألمحت مسرحية **فيل الملك** والتي قُدمت بمناسبة تدشـــين قاعة مسرحية في مدرسة المصطفى في حارة حريك في ضاحية بيروت الجنوبية في شـــهر أيار/ مايو 2006 إلى الســـورة

105 من القرآن، وهي ســورة الفيل، وهي تثير مســألة مصير الأحباش الذين أتوا إلى مكة بهدف هدمها عبر الهجــوم على المدينة بفيل عظيم. وهي تحاكي بطريقة ســاخرة المشهد السياســي اللبناني من خلال التهكم والاســتهزاء بأولئك الذين يخافون الملك وفيله، وهي رموز واضحة تشــير إلى الولايات المتحدة الأمريكية وإســرائيل. وبعد عرض الخلافات التي تــدور بين القرويين بخصوص مســألة الموقــف الذي يتم تبنّيه حيال الفيل، يتم بث أخبار على شاشــة قناة المنار، حيث يقوم صحافي أشبه بالمراسل الحقيقي بإعلام المستمعين بأن المقاومة استطاعت إبعاد خطر الفيل، ويأتي هذا الخطــر مرتبطاً بأخبار مزيّفة وحقيقية في آن معاً ذات صبغة اقتصادية، وهي أخبار محببة بالنسبة إلى البلدان العربية، في ما لا تستحسنها القوى الغربية، ثم ليعلن في النهاية عن «التحرير الوشيك للقدس على يد الجيوش العربية الإســلامية». ويتم تصوير نشــرة الأخبار المضحكة تلك بشكل خاص في اســتديوات نشــرات الأخبار المتلفزة والتي تبثها قناة «حزب الله»، ويقدّمها فتى يبدو أنه قد تدرّب وتأهّل لتلك المناســبة. وهنا يستخدم المسرح المدرسي بطريقة مباشرة التتابع الإعلامي للحزب بهدف تصويرها بطريقة خيالية. وتثير تلك الغمزة المتهكمة والمقصود من ورائها العلاقات بين القوى الجغرافية السياســية إعجاب الجمهور الذي يصفق بشدة.

وقــد يحظى عدد من المســرحيات التي تؤلَّف لطلاب جمعيــة التعليم الديني الإســلامي خلف أســوار المدرســة ليتم عرضها أمام الطائفــة ككل. كانت إحدى المســرحيات التي لاقت نجاحاً تجاوز مداه حدود المدرسة، مسرحية راجعين التي عُرِضت للمرة الأولى في نيســان/ أبريل 2007 في مدرســة المصطفى، وقد تناولت حرب تموز/ آب 2006 بين «حزب الله» والجيش الإســرائيلي، وأدت إلى تدمير ما يقارب الخمسين قرية ومدينة لبنانية في مناطق غالبية سكانها من الشيعة لأشهر عدة. تألفت المجموعة بشــكل أساســي من يافعي المدارس الثانوبــة التابعة للمصطفى. وإن كان المسرح المدرســي قد اســتهوى الأجيال على اختلافها فلأنه أضفى شيئاً من المعنى على تجربــة حديثة ومؤلمة عبر تقديمها في إطــار فكاهي من الكوميديا الســوداء وعبر تقديم نتائج شافية. كما عُرضت مســرحيات أخرى تمجيداً لمقاتلي المقاومة الإسلامية، لا سيما خلال الأشهر التي تبعت حرب العام 2006. وبعيداً من تنوعها، نجد في تلك المســرحيات تعظيماً وتبجيلاً لأرض جنوب لبنان، وللشهداء

الذي ارتقوا خلال المواجهات مع إسرائيل، ولشخص حسن نصرالله الأمين العام لـ«حزب الله». ويتناغم هذا المسرح، الحافل بقوانينه وأبطاله وأماكنه التذكارية، مع عالم مفعم بالمعاني الخاصة. ويقدم ذلك ثقافة بديلة عن ثقافة مجموعات لبنانية أخرى، وينقل رواية تركّز على الالتزام الديني والنضالي والقتالي.

تأطير الطموحات الفردية وتوحيدها

تعبِّر ممارسة المسرح بالنسبة إلى اليافعين عن الالتزام بأخلاقياته بقدر ما يعبّر عن معارضة القيم التي يحملها خصوم «حزب الله». فمن وجهة نظرهم يُعتبر المسرح فسحةً ومجالاً لتحقيق الذات من خلال الاندماج بجماعة أو بطائفة سياسية، كما أنه يسمح من وجهة نظر المسؤولين بالسيطرة والتحكم بالأفراد في ديناميكية جماعية. ولئن كانت تلك العروض المسرحية تتحدّث عن الفرد وعن عذاباته فهي تدعو إلى التطابق والامتثال أكثر من دعوتها إلى إعادة النظر؛ وحين تثير مسألة الانعتاق فإنها تحمل معنى جماعياً أكثر منه فردياً. ويراهن الشيخ نعيم قاسم خلال خطاب ألقاه في مدرسة المصطفى في العام 2006 على تلك الآلية في التنشئة الاجتماعية القائمة على تكاملية الممارسات التامة والشاملة، ويقول:

> إن كنا نقدم لشبابنا أماكن ترفيهية وألعاباً ومسارح وأصدقاء ومدرسة إسلامية واحتفالات بعاشوراء وبشهر رمضان وجوّاً أو بيئة من المقاومة... فمن كل ذلك المناخ يبقى هناك شيء ما؛ ويستقي الشاب منه شيئاً ما».

وتتعارض القيم التي تمجدها جمعية التعليم الديني الإسلامي مع المعايير الدنيوية، أو السياسية المناوئة لما تتبنّاه جماعات طائفية لبنانية أخرى تلتزم هي أيضاً ديناميكية تنظيمية لفئة الشباب التي تحازبهم، وهذا ما يشهد عليه تنوّع مجموعات الكشافة، أو تنوع الأساليب الترفيهية ذات الصبغة، أو السمة الطائفية. وعلى الرغم من إدراك الكتّاب المسرحيين المؤيدين لـ«حزب الله» وجود توتّر وتنازع بين الاندماج بالجماعة والطموحات الفردية التي تحبّذها ثقافة محيطة دخيلة تتّسم بالمتعة والتفرّد، إلّا أنهم يسعون إلى إدماج اهتمامات الشباب في الحبكات المسرحية التي يقومون بتأليفها. وتعمل المسرحيات التي تتناول الحجاب وسلوك الفتيات ومكانة المرأة على بلورة تلك التساؤلات، كما تأخذ على عاتقها امتصاص بعض التوتّر المضمَر داخل فئة الشباب الشيعي. ويتناول عدد من المسرحيات موضوع حرص قسم من

الفتيات على رفض ارتداء الحجاب، وفي المقابل تسـعى فتيات أخريات إلى نزعه، وتُعرض هذه المسرحيات في مدارس الإناث.

فقد عُرضت مسـرحية **الهُوية** التي كتبتها ماجدة فـي العام 2008 في مدارس مؤسسـة **المصطفى**، وهي تتطـرق علانية إلى ذلـك التنازع، إذ تنـدد بالحجاب «العصري» المفسـد الـذي يتعارض مع الحجاب «الحقيقـي»، والذي لا يتضمن الوشاح، أو ما يعرف **بالفولار** فقط، بل يتعداه ليصبح طريقة لباس وسلوك وقيَم. على المسرح، يمثِّل أشـخاص أدوار أناس أضاعوا هُويتهم، ومن خلال تلك الاستعارة يـراد تصوير ضياع عدد من الفتيات وجهلهن لمـكان تموضعهن بين ثقافة معولمة «مؤمركـة» من جهة، وقيم ينظـر إليها على أنها مرتبطة بالعالم العربي الإسـلامي من جهة أخرى. كما يندّد العرض المسـرحي بممارسـات الفتيات اللاتي يجمعن بين القيم «الغربية» والحجاب «الحقيقي». وتؤكّد العبرة المأخوذة من المسـرحية على أن الحجاب «الحقيقي» هو السـمة التي تطبع الهُوِية، وأنه فلسـفة حياة ترتبط بالمقاومة التي تجعل منها صلبة ومنتصرة. «أصبحت هُوِيتي واضحة كالشـمس»، هـذا ما قالته إحدى الممثّلات. وبهدف المقارنة بين نوعي الحجاب، قام الممثلون في الوقـت ذاته بعرض حجاب مزخـرف بالعلم الأمريكي وبالـدولار، ثم قاموا بعـرض حجاب آخر يمثل حجاب فاطمة ابنة النبي وزوجة علي، وهو الرجل الذي يعتبره الشيعة الإمام الأول، إذ يرتبط الخلق الديني والأدب الاجتماعي لمرة أخرى بالتجييش والتعبئة السياسية باسم النضال «من أجل المقاومة وضد الإمبريالية». لقد قامت مجموعة من الفتيات ممن تراوحت أعمارهن بين التاسـعة والسـابعة عشرة بتقديم مسـرحية **الهُوِية** وهن طالبات من المدرسة الثانوية، كما دعي أحد الممثلين المحترفين للعب دور شـاب. ويشـير المؤلف إلى المشـكلة التي تطرحها مسألة تشـكيل مجموعة مدرسة البتول وهي التي تضم الفتيات فقط. أما الأدوار الذكورية فقد قامت الممثلات بانتحال تلك الشـخصيات من خـلال لِحىً. وطبعاً لم يقمن بنزع حجابهـن، أو من خلال منح تلك الأدوار لممثلين من خارج المدرسـة. ولا تستقبل مدرسة البتول أطفالاً بأعمار صغيرة، ومن المستحيل أن يلعب فتيان صغار مع فتيات صغيرات من دون ارتدائهن للحجاب، وبإمكان الفتيات ممارسـة شـتى أنواع الرقص والحركات بحريّة ليصبح ذلك أمراً ممنوعاً حين تتجاوز الفتاة التاسعة من العمر. ترثي ماجدة هذا الإكراه بالرغم من أنها تخضع أمامه بشكل تام، وبالرغم

من التطرّق إليه في المسـرحيات إلّا أنه يضيّق على الإمكانات المسرحية والتمثيلية في مدرسة **البتول** للإناث.

نماذج لتوافق العروض المسرحية مع أهداف محدّدة، هل هي استمرارية أم قطيعة على مستوى الأجيال؟

تندرج الثقافة المسـرحية ضمن الرابـط الذي يجمع النماذج المنافسـة لثقافة يتم تقديمها للطائفة الشـيعية وللشـباب اللبناني كما لو أنها أسلوب محبب للتعبير الفني وأداة للتنشـئة الاجتماعية. وأياً يكن السـجل الذي يميّزه، سواء أكان هزلياً، أم وجدانياً أم مأسوياً، يبدو المسـرح في أكثر الأحيان منغمساً في الجانب الاجتماعي واليومي المعاصر، أكان ذلك بطريقة مباشـرة، أم من خلال المحاكاة التاريخية. في حالة المسرحيات التي تقدّمها جمعية التعليم الديني الإسلامي، يدلّ هذا على مسامية الحدود بين أوقات التسـلية والمدرسة والممارسـة الدينية والنضالية. وبالرغم من الحداثة النسبية لنشاطات التسلية التي يتم فرضها من المرجعيات العليا على مستوى الطائفة بأكملها باعتبارها المعيار السـائد، فإنها تسـهم في الحض على الامتثال من جهة، وتقييم الشعور بالانتماء الواحد من جهة أخرى.

مـع ذلك، ليس الانتقال بين جمعيات الطوائف الرئيسـة أقل شـأناً، أقله بتأثير الشباب والراشـدين الآتين من مختلف مشارب ومؤسسـات الطائف. ويقدم عدد من الشـبكات الشيعية الأكثر تواضعاً أسلوبها المسـرحي الخاص حيث يتم اقتباسه من كبرى الجمعيات، ولكنه غالباً ما يترك للشـباب هامشاً أكثر اتساعاً للتعبير. وفي هذا الصدد، من المفيد البقـاء في حال من التيقظ حيال التفاوت الحالي بين النماذج التي تُطرح وبين كيفية تلقيّها من قبل اليافعيـن. ويظهر أولئك الذين يمثّلون «الجيل الثاني» للحزب والذي نشـأ وترعرع وهو على تواصل مع مختلف المؤسسات التي يديرها الحزب أو يرعاها، أنهم متماشـون مع خياراته السياسية. ولكن لديهم الرغبة في تكوين ثقافتهم الخاصّة مستقبلاً، متبنّين مخططاً معاكساً للمخطط النضالي الذي نقل إليهم عبر المدرسـة أو خارج إطارها. ويبدو أن السمة المحددة والملزمة نسبياً للهو والتسـلية والتي تطرح في أجواء الحزب هي تلك التي تصبّ في مصلحة تطور في مثل هذا الاتجاه. ويهتم عدد من المسـرحيات في إدماج جزء من رموز التواصل والاستهلاك السائدة في أوساط الشباب اللبناني بهدف تظهيرها، أو فضحها والتنديد

بها، وبهدف استئناســها والتعوّد عليها على كل حال. وســواء أكان الشــباب متقبلاً النماذج المقدمة داخل تلك المؤسســات أم لا، يعيد شــباب تلك المدارس تشكيل جميــع المعاني، ويُدرِجها ضمن مراجعه الخاصــة المتوافقة مع جيله (كنمط وذوق الموسيقى والمرجعيات الرياضية أو الفنية)، الأمر الذي يمنع النظر إلى تلك النماذج بجمود أو بتواطؤ لمشــاهدتها علــى عكس تواصلها مع أنماط الممارســة الأخرى والرموز الثقافية.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Munir BASHSHUR, « The role of education : a mirror of a fractured national image » , *in* Halim BARAKAT (dir.), *Toward a Viable Lebanon*, Croom Helm, Londres, 1988 , p. 42-67.

Lara DEEB, *An Enchanted Modern, Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton University Press, Princeton, 2006.

Catherine LE THOMAS, *Les Écoles chiites au Liban ; construction communautaire et mobilisation politique*, Presses de l'Ifpo/Karthala, Beyrouth/Paris, 2012.

Sabrina MERVIN, « Le théâtre chiite au Liban, entre rituel et spectacle », *in* Nicolas PUIG et Franck MERMIER (dir.), *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche-Orient*, Presses de l'Ifpo, Beyrouth, 2007, p. 57-75.

Roschanack SHAERY EISENLHOR, *Shiite Lebanon. Transnational Religion and the Making of National Identities*, Columbia University Press, New York, 2008.

القسم الثالث

بناء الشخصية بناءً ذاتياً

إن ثقل الماضي والهُوِيات الموروثة ليست عاملاً خلّاقاً فقط كما تحاول النصوص التي مرت أن تظهره لنا. ويتم التعبير عن التوتر الحاصل بين التطلعات الفردية والجماعية بشكل ظاهري، وكذلك هو الحال بين البحث عن الحميمية والحاجة إلى التعبير عن الشخصية من جانب، والقيود الاجتماعية القوية من جانب آخر. ومن هنا فإن متابعة هذه التسالي من خلال الظواهر الجماعية، أو الثقافات الجماهيرية التي تنتمي إليها هذه التسالي يعد أمراً منقصاً لها.

وتنكبّ النصوص التالية على شرح آليات بناء الفرد في مواجهة التزامات قوية ومتنوّعة، سواء أكانت عائلية أم شخصية، أو حتى سياسية واقتصادية واجتماعية أيضاً. في الوقت الذي لا تظهر فيه المجتمعات العربية بمظهر خاص، يميط هذا الجزء الثالث من الكتاب اللثام عن الصعوبات المتعلّقة «ببناء الشخصية»، أو بتعبير أدق تلك المتعلّقة ببناء الفرد المستقل، وذلك من خلال أوقات الفراغ في مجتمعات ما زالت موسومة بحتميات اجتماعية قوية وإن كانت في تطور مستمر. يبدأ النقاش التفكير انطلاقاً من نص يؤكد على ضعف ثقافة الغرفة الشخصية التي تنص على وجود ملكية مكانية خاصّة بالمراهق، وبذلك تصبح هذه الملكية مكاناً ينأى به بنفسه عن عائلته في المنزل نفسه[1]، هذا ما أظهره عدد من الدراسات في أوروبا وما عبّر عنه الأدب.

وعلى ما يبدو فإن هذه الخلية الأسرية كما مر معنا سابقاً هي الإطار المفضّل لتتم فيه عملية تعلّم قوانين العيش وطرقه، وتدخل هذه الخلية في حال من إعادة التشكيل في العالم العربي في وقت لا تزال فيه العائلة النواة بعيدة كل البعد من لعب

(1) Philippe ARIÈS et Georges DUBY (dir.), *Histoire de la vie privée. Tome IV. De la Révolution à la Grande Guerre*, Seuil, Paris, 2000.

دورها المعياري. وبالنسبة إلى بعضهم، فإنها تتحوّل إلى لعنة منفرة: ساعات دوام مفروضة، غياب مكان حميمي، أعمال عنف، أسرار يصعب إبقاؤها طي الكتمان، وجود هيمنة ذكورية على النساء بما في ذلك العقوبات القضائية المفروضة (ومنها التي تمنع النساء بمن فيهن الأكثر غنى من السفر من دون إذن المحرم). وتستمر كل تلك الأمور بتأطير التسالي وبالحد من قدرة الفرد على التفتح.

ويمكن لبناء الذات أن يتمّ في بعض الأحيان وأن يكون محكوماً بمسار المناضل ضمن إطار من مساعي متتالية للابتعاد عن المجموعة: وبنحو حرفي، المقصود أولئك الذين يحملون السلاح باسم ذويهم أو ينفصلون عنهم في النزاعات المتعددة التي تقسّم المجتمعات العربية المعاصرة، أو حتى بطريقة أكثر مجازية، يمكن أن يكون المقصود الشابات اللاتي يواجهن مواقف التحرش التي قد تكون جسدية أحياناً في مدن من أكبر مدن العالم العربي.

ويمكن قراءة الصحوة الفردية التي ترافق الإنسان عند خروجه من مرحلة الطفولة والتأكيد على الشخصية المستقلة التي تقود إلى سنّ الرشد من خلال عدة طقوس يقوم كتّاب هذا الجزء بتحليلها. هناك عدة دلائل على وجود عملية فردنة للممارسات، وبالرغم من القيود الاجتماعية: ومن هذه الدلائل تلك الرغبة المتعلّقة بامتلاك «غرفة شخصية» في مصر، وفي الإمارات العربية المتحدة، أو في الجزائر، وبتلك الإرادة التي تحدو ببعض الشابات في القاهرة إلى الانعتاق الاجتماعي، وبامتلاك قوة بدنية تمكنهن من الدفاع عن أنفسهن من خلال دروس في الرياضات القتالية، أو حتى من خلال التوجّه الذي يدفع الشباب اليمني إلى تعاطي القات والانعزال عن كل ما حولهم، مع أن أفراد المجتمع كافة يمارسونه بشكل جماعي. وتُبرز فصول أخرى من خلال نشاطات متنوعة المدى الذي تصل القيود الاجتماعية إليه كدور ضاغط، سواء أكان ذلك من خلال السياحة الخارجية التي يقوم بها الشباب من المَلَكِيّات الخليجية الغنية، أم من خلال الموسيقى كما في إحدى الجمعيات الجزائرية، أو حتى من خلال ذهاب الشباب الفلسطيني القاطن في المخيمات في لبنان، للتنزه في شوارع المدينة إضافة إلى السهرات الاحتفالية للشباب في عمّان.

ولأن الممارسات الأكثر بساطة - كالغناء واختيار مكان قضاء الفرص

والجلوس إلى طاولة في مقهى - تكشـف عن الحدود المستدخلة، فإنها تنبئ عن مدى صعوبة التخلص من الهويات المعيّنة والمعايير الجماعية.

ويمضي بعض الشباب «أوقات فراغهم»، وهي أوقات «فارغة» بكل ما تحمله الكلمة مـن معنى، كاختبار قد يكون في بعض الأحيان قاسـياً جدّاً يتعذر تجاوزه. وبدلاً من أن يكون عمر الشـباب فترة للبناء، يصبح كما لو أنه لحظة يسـتهلك فيها الشباب العرب نفسه. وعلى كل حال ترتبط مسألة الانتحار بصورة منتظمة بمسائل المراهقة والشباب. ونذكر لهذا الغرض ما قام به محمد البوعزيزي في كانون الأول من العام 2010 حين أقدم على تقديم نفسـه كقربان يائس في مدينة سـيدي بوزيد التونسية، و«بأثر الفراشة» وضع النار على بارود الانتفاضة في المنطقة برمتها. بعيداً مـن كونه فعلاً فردياً، يبرز فعـل الانتحار هذا كظاهرة مجتمعيـة محظورة اجتماعياً ومحرّمة دينياً، كما يصعب قياسـها، ولكنها في الوقت نفسـه معبّرة تعبيراً بليغاً عن الاضطرابات التي تولّدها هذه المرحلة المفصلية المهمة ألا وهي مرحلة الشـباب. ولا يشذ الشاب العربي عن تلك القاعدة كما يحاول إبرازه الفصل الذي يتناول انتحار رجل من منطقة القبائل في الجزائر.

وتشـكّل التسـلية وتمضية أوقات الفراغ مهرباً وآلية للفردنة والتمايز عن الغير، في مواجهة القيـود المفروضة من المجموعة خلال هذه اللحظة الفاصلة بين عالمي الطفولة والرشـد. وفي سـياق يغلب عليه طابع الحضريّ أكثر فأكثر حيث تتوسـع العوالـم الافتراضية على **الويب** أيضاً، غالباً ما يلعب ضعف النسـيج التضامني دوراً مزدوجـاً مروّجاً لغياب القيـم الجماعية للمجموعة الواحدة غيابـاً مدمراً من جهة، وللانعتـاق التحرري من جهـة أخرى. وكذلك هو حال الرحلة البائسـة التي يمكن للمغربيات اللاتي ينقـدن من حيث لا يدرين من اسـتمتاع المراهقة نحو البغاء، أن يعشنه والذي قمنا بوصفه بدقة تامة.

لوران بونفوا وميريام كاتوس



عشرون

«غرفة شخصية»

شباب يبحثون عن الحميمية

آن ماري فيلير

ذهبت للقاء هديل، وهي شـابة في الثلاثين من عمرها، تعمل كمخرجة سينمائية من أجل التقاط بعض الصور لغرفتها في مدينة الإسـكندرية. وتندرج هذه الجلسة في إطار مشروع فنّي موسّع يتم تنفيذه منذ عدة أعوام ضمن حدود العالم العربي.

تعيش هديل في منزل والدتها في حي الإبراهيمية. في المسـاء تحدّثنا مطولاً من شرفة المنزل المطلّة على زقاق وبناء مقابل مهلهل، والساحة مليئة بالنفايات.

يتكوّن أثاث الغرفة من سرير واسع ولوحة جدارية لزفاف أختها وصهرها، معلّقة علـى الحائط، إضافة إلى صور والدتها أيـام الصبا من دون حجاب (في عهد الرئيس جمال عبدالناصـر بعد ثورة أخرى)، فيمـا هي اليوم محجبة، مكدّسـة وراء زجاج المكتب الذي يعج بجهاز الراديو وبعلب الأدوية والمكواة.

تخبرني هديل أنها لا تعرف إن كانت سـتبيت الليل هنا لأن لديها غرفة أخرى في منطقة المنشية ولديها أيضاً واحدة أخرى لدى أختها بالقرب من الميناء، بالإضافة إلى الشـقة الطالبية المطلة على الكورنيش بالقرب من النـادي الرياضي. ولا تدل حركة التنقل هذه على الرخاء الذي تتمتّع به عائلتها وحسـب، بـل تبرز أيضاً حالة من عدم الاستقرار التي تصيب وضع غرفة النوم الشخصية في العالم العربي برمّته. تقول هديل إنها لا تنتمي إلى أي من تلك الأمكنة على الرغم من كل «غرفها وأسـرَّتها»، فغرفتها الحقيقية هي جسدها الذي تنقله معها في كل مرة.

من المتعارف عليه في مصر وفي بلدان العالم العربي كافة أن الغرفة الواحدة يمكن أن يشترك فيها عدد من أفراد الأسرة الواحدة، إذ تتم المشاركة إما مع الأخت أو الجدة أو حتى مع الإخوة الذكــور، حتى عمر متقدّم من مرحلة «المراهقة». وغالباً ما تتألف الغرفة (بِت باللهجة المغربية، مشتقة من بَيت، وغرفة في بقية مناطق العالم العربي) من حجرة، فعلى ســبيل المثال يتحوّل الصالون عندما يحلّ المساء إلى غرفة يقوم الأفراد بوضع الفرشــات على أرضها ليناموا ويرتاحوا. ولا تعتبر مســألة وجود غرفة خاصّة بالفرد من المســائل العادية في المجتمعات العربية بسبب ضيق الأمكنة وبخاصة في المدن الكبرى، أو لأن فكرة «ثقافــة الغرفة» الخاص بالطفل والمراهقة هي فكرة غير مفعّلة أو حتى غير متداولة و لا تشكل مطالباً مثلما هو العرف في المجتمعات الأخرى التي تعتمد هذا المكان كلحظة مواتية لكي يختلي الفرد بنفسه عن غيره.

إن الزواج هو الحدث الوحيد الذي يجعل من مسألة وجود غرفة خاصة للفرد أمراً حتمياً، مما يتيح بعض الحميمية ويوفر إمكانية جعل تلك الغرفة شــخصية، بالإضافة لتزيينها بشــكل يعكس صورة صاحبها، ســواء أكان رجلاً أم امرأة. توجهت في أحد الأيام للقاء رهام التي تبلغ العشــرين من العمر وهي طالبة ومن المدافعين عن حقوق المرأة في حي محرم بيك، وهو حي شــعبي من أحياء الإســكندرية. تتقاسم رهام مع أختهــا الصغرى رنا الغرفة وقد أتت عائلتها من صعيد مصر. بينما كنا في نقاش، علت أصوات من الشارع جعلتنا نهبّ بسرعة إلى شرفة المنزل لرؤية ما الخطب في الأسفل، كان الشارع يعج بالناس المنشــغلين بالتحضير لعرس. مر موكب محمّل بأثاث منزل العروسين من تحت النوافذ، تُعرَض غرفة نومهما المستقبلية للعلن على سكان الحي كافة وكأنها علامة من علامات النصر.

بالتأكيد، ثمة محاولات لإنشاء حيّز مكاني حميمي خاص بالشباب قبل الزواج في كافة مناطق العالم العربي. ويرتبط ازدياد عدد تلك المحاولات بالوضع المادي لعوائل هؤلاء الشــبان، فكلما كان وضع العائلة موســراً ازدادت تلك المحاولات وإلّا فإنها ســتنقص. تحاول سارة وهي امرأة شابة وقحة من مدينة الإسكندرية في السابعة عشرة من عمرها، وقد سافرت مع عائلتها، إفهامنا مسألة فردنة المكان (ومسألة النأي بالنفس) عند المراهقين. تعم الفوضى غرفتها بشكل لا يمكن تخيّله إذ تتكدس الملابس والدمى المحشوة في تلك الغرفة، ويعيش فيها أيضاً أربعة كلاب يقوم اثنان ضخمان منها بتأمين الحراسة. تُفاخر سارة بما هي عليه وتحب أن تعبّر عن كل ما يجول في خاطرها، وتقوم

بتقبيل أصدقائها في الشـــارع أيضاً. تعيش هي وأمها بمفردهما، فقد انفصلت الأم عن الأب الذي يقطن القاهرة. تعتبر ســـارة غرفتها مكانها الخاص. وبمطلق الأحوال فإنّ المتغيرات الاقتصادية والمادية ليســـت العائق الوحيد الذي يحول دون تشـكيل حيّز مكاني حميمي يخص الشباب الراشد. ففي العام 2007 في الإمارات العربية المتحدة، وهـــي إحدى الدول الأغنى في العالم العربي، قمت بالبدء بتصوير غرف تعود ملكيتها إلى مراهقـــات إماراتيات، وقد واجهتني خلال قيامي بهذا العمل صعوبات بالرغم من الموافقة التي حصلت عليها من وزارة الثقافة والإعلام. في الوقت الذي أبدت الشابات الإماراتيات استعدادهن للتعاون معي رفض الأهالي الأمر جملة وتفصيلاً بغض النظر عن أعمار الفتيات أو عن انتمائهن الطبقي الاجتماعي.

لكن تمكنت من خلال مروري على مسكن الطالبات في الشارقة من الالتفاف على الأهالي ومن الدخول إلـــى المكان الحميمي الذي كنت أبحث عنه. في بعض الأحيان كانـــت الطالبات بين عمر 15 و22 متزوجات وكـــنّ في الغالب من أصول ســـعودية وإماراتية، إضافـــة إلى وجود قطريـــات وكويتيات وعُمانيـــات ويمنيات وتشـــاديات وفلســـطينيات وتركيات أيضاً. افتقرت غرف السكن الجامعي إلى نوع من **الطابع الشـــخصي**، إذ نعود لنشهد مرة أخرى على مسألة القيود التي تضيّق الحيّز المكاني الحميم. وقد تم منع إلصاق الصور في الغرف بالإضافة إلى الإشراف على تنفيذ النظام تنفيذاً صارماً. وتم منع كل ما يســـمح بالتعبير عن الشـــخصية ابتداء من الصور الكبيرة للمُغَنِّين، وصـــولاً إلى التذكارات العائلية من صور وغيرها. نجحت الطالبات بالتفرّد كل على حدة، وذلك من خلال استخدام أبواب الدخول من الخارج اســـتخداماً شـــخصياً، لكن هذا ليس إلّا مظهراً خادعاً إذ يهيمن على الغرف وجود الأعلام والصور الشـــخصية لأمير أو ملك أو سلطان البلد الذي أتت منه الطالبات، بالإضافة إلى جُمَلٍ تعبّر عن الولاء لهؤلاء الحكام، زد على ذلك وجود مراجع دينية أو قرآنيـــة. قامت إحدى الطالبات بتحذير العاملين في مســـكن الطالبات من خلال عبارة تتحدّى فيهـــا بكل تأكيد بعض المحظورات: «يمنـــع الدخول إلى غرفتي، لا تشغلوا أنفسكم بالقيام بتنظيف الغرفة، وإذا فُقد منها أي شيء فأنتم المسؤولون عن ضياعه». لا توجد سوى صورة أنثوية واحدة على عشرات الأبواب الموجودة وهي صورة دمية بجســـد طفولي قبل أن يتم تحديد هويته الجنسية. تم عرض صور غرف الطالبات من الشـــارقة في العام 2010 في قطاع غزة. ففي مواجهة رفض الســـلطات

الإسرائيلية السماح لي بالتواجد مع صوري في المكان نفسه، اضطررت إلى تحويل معرض بسـيط إلى ورشـة عمل مع المراهقات في مركز القطان لرعاية الطفولة في غزة حيث عرضت عملي الفني عليهن. قمت بوضعهن في سـياق اللوحات حيث أخبرتهن بالمكان الذي التقطت فيه الصورة وبطبيعة كل منها، وبذلك أتحت المجال أمـام كل مراهقة لتسـتلهم من خلال المـرور على كل صورة علـى حدة. في غزة وبعكس التقشّـف الذي شهدته أبواب الإمارات، كان هناك نوع من العلاقة بالجسد وبالأنثوية مغاير تماماً تمّ التعبير عنه من خلال الرسومات هناك. ودل عدد من الأمور على الحيوية وعلى الإبداع الذي يحويه هذا المجتمع الغزاوي. فهناك صور ملصقة لنجوم الغناء. وألوان تعج بالحياة وبالرسـائل السياسـية المعبرة...أبرزت الفتيات ضمن سـياق أقل ما يمكن القول عنه إنّه محكوم بالعقلية المحافظة لحركة حماس، قدرة مدهشـة على تصوير الواقع الحميمي وعلى الرسـوخ في المكان بالرغم من السجن الذي يفرضه الحصار الإسرائيلي عليهنّ.

وبينمـا كنت أتابع مشـروعي التصويري في الجزائر في العـام 2012 غالباً ما كنت أتوقف عند عتبات الشـقق والأبنية، إذ كانت الأبواب المدرّعة هناك تشـهد على حبس أكثر قوة سبّبته سنوات الحرب التي دارت في تسعينيات القرن الماضي. كانت الحميمية التي دأبت على إظهارها من خلال عملي الفني تفر مني هنا أكثر من أي مكان آخر، حيث تكثر المعوقات الاقتصادية والسياسـية الموروثة من التقاليد والمرتبطة بالتاريخ الخـاص للمجتمعات المختلفة فـي مواجهة «حق» الفرد في الحصول على حميمية خاصة به ضمن الحيز المكاني لمنزله. وبالرغم من كل شيء تبدو عملية بناء مكان حميمي للمراهقين مشـروعاً قائماًفي كل مكان، إذ يبدأ الأمر بالحصول على «غرفة شخصية» تحمل رموزاً ووعوداً شخصية، لا بل يمكن القول إنه يتجسَّد من خلال الأمور غير المادية، فقد انتقل من الغرفة إلى العالم الرقمي أي الإنترنت. ونجد أنّ بيت الفرد وحياته وحتـى حميميته هي أمور موجودة اليوم في كاميراه الخاصة وهاتفه المحمول وحاسـوبه الشخصي...وجميعها محمية بشكل جيِّد بكلمة سر.

Claire BEAUGRAND, « Sociabilités féminines en évolution : les étudiantes omanaises à l'Université de Koweït », Maghreb-Machrek, n° 179, 2004, p. 63-77.

Jean-Marc BESSE, « Les marques du territoire », in Anne-Marie FILAIRE (dir.), Enfermement, Tarabuste, Argenton-sur-Creuse, 2006.

Anne-Marie FILAIRE, « Sanaa, 20 juillet 2005, une journée sans image», France Culture, ACR, 2006.

Anne-Marie FILAIRE, Enfermement, (film photographique) , 2007.

Hervé GLEVAREC, La Culture de la chambre. Préadolescence et culture contemporaine dans l'espace familial, Documentation française, Paris, 2009.

Virginia WOOLF, Une chambre à soi, 10/18, Paris, 2001.

حادي وعشرون

هل هي كينونة مختلفة للفتاة؟

الدفاع عن النفس للسيِّدات في القاهرة

پيرّينّ لاشُنال

«الدفاع عن النفس للسيدات، كل يوم ثلاثاء الساعة 7.30 مساءً»: هذا ما كُتِب على ورقة معلّقة على باب الغرفة. الغرفة فارغة حالياً، لم يصل أحد حتى الآن. أضواء النيون ترفُّ بضوئها وتغمر الفضاء بنور أبيض وبارد. الأرضية تالفة بعض الشيء، والجدران بيضاء باستثناء واحد مغطى بالمرايا. في إحدى الزوايا يوجد بيانو، وفي زاوية أخرى أكوام من الكراسي المركونة عكساً إلى الحائط. وتفوح في الهواء رائحة كريهة، من التعرق بلا شك. ليس هناك نافذة، والهواء البارد الذي يصل ناتج ممّا يلقيه مكيّفا الهواء المثبتان في الجدار. ومن دون بذل جهد كبير، نسمع جيداً حركة السير الجهنمية في القاهرة. بل حتى يمكننا أن نشعر باهتزازات مرور السيارات على كوبري 15 مايو الذي يمتد على نهر النيل ويقع أسفله المركز الثقافي. وتمر الدقائق... تبدأ الفتيات بالوصول إلى درس الدفاع عن النفس، وتصل المدرّسة. وعلى باب الغرفة تلصق ورقة كتب عليها باللغتين العربية والإنكليزية: «السيدات فقط» و«Girls only!».

كل يوم ثلاثاء مساءً، تكون في هذه القاعة من مركز الصاوي الثقافي الواقع في حيّ الزمالك دروسٌ للدفاع عن النفس حصرياً للفتيات. وتتيح زيارة هذا المكان ومعاينة هذه الدروس الاستفسار عن بعض الديناميكيات التي يعيشها اليوم المجتمع المصري. أولاً، لأنها دعوة إلى دراسة السياق الذي جعل هذه الممارسة ممكنة ومرئية في مصر وفي هذا المركز الثقافي بشكل خاص. وثانياً، لأن تعلّم الدفاع عن

النفس يتيح صوغ أشكال جديدة، وقليلة التوافق، لـ«كينونة الفتاة». ماذا تقول الفتيات اللواتي أتين لتعلّم الضرب، أو بالأحرى توجيه الضربات؟ بماذا يشرحن ممارستهن القتال؟

ممارسة اجتماعية جديدة

استوجب الأمر تضافر عوامل عدة وتقاطع عدة قصص ليصبح من الممكن في يوم من أيام العام 2011 إدراج «الدفاع عن النفس للنساء» في برنامج مركز الصاوي الثقافي.

التحرّش الجنسي: شهدت سنوات الـ 2000 وصول أولى هذه الدورات المخصصة للجمهور الأنثوي وتنظيمها في القاهرة، لا سيما في الأحياء المفضَّلة. وقد قام معلمو فنون الدفاع عن النفس أو الرياضات القتالية بطرح هذا النشاط بعد تلقي طلب من النساء بهذا الشأن. وأيضاً، ينظّم بعض المنظمات غير الحكومية المنخرطة في مكافحة العنف ضد المرأة، أيام توعية يتم خلالها تنظيم تظاهرات للدفاع عن النفس. وقد ازدادت عروض الدورات منذ ذلك الحين، ولكن تقييم الظاهرة بشكل دقيق يبقى صعباً، لا سيما أن التسمية «الدفاع عن النفس» مستخدمة عشوائياً ولم تعتمدها أي مؤسسة أو جمعية رسمياً. لذلك نجد الإعلان عن بعض الدورات من خلال البحث في الإنترنت أو قراءة الصحف، وبعض آخر عن طريق الخبر المتواتر بين الناس، وأحياناً مصادفة. ما هو مؤكد، وبصرف النظر عن العدد غير المؤكد من هذه الدورات فإنها تتلقّى تغطية إعلامية متزايدة. ويبدو أن الصحفيين العاملين في الصحافة الوطنية أو الدولية مولعون بهذا النشاط؛ فهناك عدد لا يحصى من التقارير والمقالات والمقابلات التي تروّج له بوصفه حلاً مبتكراً، ولكنه خطير، متوافراً أمام الشابات لمواجهة التحرش الجنسي.

يجب فعلاً ربط تطور ممارسة الدفاع عن النفس للنساء في مصر مع قضية «التحرش الجنسي» التي برزت خلال هذه السنوات ذاتها، سنوات العقد الأول من الألفية الثالثة. ففي عام 2006، حفل عيد الفطر باعتداءات غير مسبوقة: هاجمت مجموعة من الرجال في شارع بأكمله فجأة النساء الموجودات فيه، في محاولة للمسهن ونزع حجابهن. تمّ تصوير المشهد، ونشطت المدوِّنات وانطلق الجدل. وقد أجريت دراسة استقصائية على مستوى وطني لوضع أرقام تقديرية عن حجم الظاهرة.

فكانـــت النتائج واضحة: مصر «مريضـــة»، مصابة بـ «وباء» يحمل اســـم «التحرش الجنســـي». وهكذا اســـتمر التعبير المكرَّس منذ ذلك الحيـــن، وبأضعاف مضاعفة، بأخذ مكان له في الخطابات النقابية والسياسية والدينية والإعلامية، على المستويين المحلّي والدولي. وازدادت في القاهرة المشـــاريع التي تستهدف التحرش الجنسي: مقترحات تشريعية، وخطوط ساخنة، ومناقشات... وأهدافها المشتركة: حرية التعبير وتشجيع الضحايا على المقاومة. في هذا السياق، تبدو دورات الدفاع عن النفس حلاً ممكناً لحشد - بالمعنى الحرفي للكلمة - النساء لمواجهة هذا «الوباء».

ولئن كانت ممارســـة الدفـــاع عن النفس للســـيدات تثير قضيـــة العلاقات بين الجنسين بشكل مباشـــر، فلا يجب نسيان طرحها في ســـياق اجتماعي.وتعَدّ أسعار الدورات والأحياء التي تجري فيها خير مؤشـــرات لذلـــك: على الرغم من أن هناك بعض المبادرات المخطط لها في بعض المناطق الشـــعبية، يتم حصر الممارسة حالياً في نطاق الشابات من الطبقات الوسطى والعليا.

الحدود بين الجنســـين والحدود الطبقية: يُعرف مركز الصاوي الثقافي في مدينة القاهرة ببرنامجه الثقافي (مسرح، موسيقى، محاضرات)، وعديد من الأنشطة المتاحة فيه، و التخالط الاجتماعي المتاح أيضاً للشبان والشابات الذين يرتادونه (القهوة على ضفاف النيل، والإنترنت مفتوح). إنها مؤسســـة حديثة العهد، أنشأها في عام 2003 رجل أعمال مصري مولع بالثقافة ويديرها ويموّلها بنفسه حتى الآن. ومع أنه يقع في أطراف حي الزمالك الراقي، يؤكد هذا المركز التزامه بتعزيز الثقافة للجميع، ويستقبل جمهوراً من فئات مجتمعية مختلفة من دون تمييز؛ وهذا ما أتاحته الأسعار المخفضة لحضور الأنشطة والفعاليات التي تنظّم فيه. ويتمتّع مركز الصاوي بسمعة إيجابية في بعض الأوساط المحافظة، مع أنه يشجع بعض أشكال الممارسات البديلة (معارض مؤيدة للثورة، حفلات موسيقى الميتال...). ويفسر ذلك جزئياً منع التدخين وشرب الكحول داخل المركـــز، وكذلك مراقبة العلاقات بين الفتيان والفتيات ضمنه. وهذه الســـمعة «الأخلاقية» هي بلا شك سبب لا يمكن إهماله لتردّد الفتيات عليه. وكذلك فإن تقديم الدفاع عن النفس للإناث ليس هو الأمر الوحيد لافتراض عامل مشع على عدم الاختلاط، فهناك أيضاً دروس اليوغا ومجموعات النقاش التي يقدّمها.

في عام 2003 طُرِحـــت دروس الدفاع عن النفس للســـيدات للمرة الأولى من

قبل المركز. ويقـول المدرّس الحالي إنه على الرغم من نجاح الدروس فالانتقادات ما برحت توجّه إليه. لم يكن مقبولاً، على حد قولهم، تشـجيع النسـاء على العنف. وفي عـام 2010 ، تم طرح دروس الدفاع عن النفس للسـيدات مـن جديد، وهذه المرة اسـتقبِلت بحماس أكبر نظراً للنقاش العام الدائر بشأن التحرش الجنسي. وفي مركز الصاوي الثقافي، يتم تنظيـم هذه الدروس ضمن دورات قصيرة تضم كل منها أربع جلسـات ومدة الجلسة سـاعة ونصف تقدمها أنّا. وهي إحدى دورات الدفاع عن النفس للسـيدات النادرة جداً في القاهرة، والتي تعطى مـن قبل امرأة (الوحيدة التي تقام بطريقة نظامية). وبلا شـك ليس من قبيل المصادفة أن أنّا ليست مصرية بل ألمانية. عمرها اثنان وثلاثون عاماً، وتعيش في القاهرة منذ ست سنوات، حيث تعمل في تدريس اللغات الأجنبية. وهي تصف نفسـها بـ«النسوية الراديكالية» ولكنها مع ذلك وجدت نفسها مدرّسة دفاع عن النفس للسيدات عن طريق مصادفة. تقول:

> كان ذلك في عام 2007، عندما كان الجميع يتحدّث عن التحرش. كان هناك الكثير من الحوادث في القاهرة، إحداها في جمعية كنت أعرفها جيداً. كانوا يبحثون عن شخص ما للقيام بشرح الدفاع عن النفس للنساء. وأنا، بما أنني قد تدرّبت على بعض فنون الدفاع عن النفس في ألمانيا، اقترحت نفسي. وكانت هذه المرة الأولى في حياتي، لم يسبق لي أن فكرت في الأمر يوماً!

وبالاعتمـاد على الحدس، قامت أنّا في ما بعد بإعداد برنامج عرضته على مركز الصـاوي. المجموعات التي تكوّنهـا فيه ذات أحجام مختلفـة، تتراوح بين خمس وخمس عشرة متدربة. وكانت أعمار الأخيرات بين ثمانية عشر وثلاثين عاماً، كلهن يدرُسـن أو أنهين دراسـتهن، وجميعهن تقريباً يرتدين الحجاب. وتعطى الدروس باللغة العربية باستثناء بعض الأوقات تتحدث أنّا الإنجليزية فيها.

التشكيك في وجود ممارسـة اجتماعية في مكان معيّن يدعو إلى تقاطع قصص كبيرة وصغيرة. فـ«ثورة 25 يناير عام 2011» والاضطرابات المرتبطة بها ولّدت لدى سكان القاهرة شعوراً بهشاشة الوضع وانعدام الأمن فيه، والذي أدى حالياً إلى تغيير نطاق الدفاع عن النفس للنسـاء في مصر. ففي غضون أشـهر قليلة، أقيمت دورات جديدة متعـددة، تركّز حجتها على خطاب أمني وتقدِّم مشـوراتها بأسـعار باهظة. كشـفت هذه المرحلة من الأزمـة بتهييج بعض الميول الكامنة مسـبقاً، منطقاً طبقياً غيـر واضح حتى ذلك الحين ولكنه يحرك في العمق المجتمع المصري. وبناء عليه،

تبدو شـــابات القاهرة اللواتي يتردّدن على دروس الدفاع عن النفس ويتشاركن انتماء مجتمعياً واحداً يترافق مع تمثيلات فردية من المدينة والعالم. وبتحديد المســاحات المطمئنــة أو المثيرة للخوف، وتوصيف هيئة المعتدي، يشــاركن معاً بســرد طبقي ويكشفن حدود الشعور بالانتماء الواحد الذي ضعف فجأة مع الثورة.

المنازعات وإعادة صوغ «الأنوثة»

إن ممارســة الدفاع عن النفس للســيدات موجّهة للجســد: ضربــات الركبة، وضربات الكوع، واللكمات. وفيه تمرينات هجومية ودفاعية ملموســة تنطوي على بعــد انتهاكي واضح لما ألفته حــدود المرأة. ففي الدرس، تتعلّــم المتمرنات كيف يجعلن من أجسادهن سلاحاً، وبالتالي يجسّدن طرقاً لا تتفق كثيراً مع كينونة الأنثى. شهادة منى، ابنة الستة والعشرين عاماً، هي شهادة مهمة:

> لم تكن أمي تعترض على ما أقوم به في الدفاع عن النفس. إنها تحب فكرة أن أستطيع الدفاع عن نفسي، لكنها لا تحب ما تنطوي عليه اللعبة. فبالنسبة إليها، ينبغي على الفتيات أن يكُنَّ ليّنات ومحتشمات، ولا تحب أن تتصورني أسدد اللكمات. هي مع المبدأ وليست مع التطبيق.

التخلّص من فكرة كينونة الأنثى: الفكرة الأصلية بســيطة: السلوكيات التقليدية المرتبطة بالنساء – كالليونة أو الحشمة – تضرّ بهن بجعلهن غير قادرات على الدفاع عن أنفسهن وكذلك تســاهم بتعرّضهن للخطر. فالمقصود إذاً هو التخلّص من فكرة كينونة الأنثى على تلك الطرق. من الدرس الأول، تلح المدرّسة بالقول: «أنا لا أريد شيئاً جميلاً، أو صغيراً، أو لطيفاً! نحن لم نعد فتيات هنا!»

فعلى ســبيل المثال، يجب إعادة العمل على تعابير الوجه. تنتقد آنّا الابتســامة وتعتبــر أنها منعكَس أنثوي «خطير» بما أنها تدعو للتفاعل: «أنتن تبتســمن دوماً! أنا لا أريد التبسّــم! الابتســامة دعوة. من المهم جداً الحفاظ على تعبير مغلق». وتكرّر آنّــا هذا التنبيه بلا كلل. أما تمرين الدفاع الآخــر الذي تلح آنا عليه من الدرس الأول فيتعلّق بالصوت. وهو يشكّل أول سلاح يستخدم في كل حالة نريد إنهاءها. لذا تتمرّن المتدربات، خلال قسم لا بأس به من الدورة، على رفع نبرة أصواتهن. البراعة ليست في رفع الصوت عالياً. تُرعد آنّا بصوتها: «أريد صوتاً قوياً!». وتتم التدريبات الصوتية بشــكل دائري، حيث تصرخ الفتيــات الواحدة تلو الأخرى ثــم يصرخن جميعهن

معاً. تشـــجعهن المدربة، وقوة الصوت تزداد تدريجاً. ويتضمّن التمرين أيضاً اختيار الكلمات التي تُصرخ. وتطرح كل منهن تعبيـــراً ترفضه أنّا غالباً. طويل جداً! مهذّب جداً! يجب اختيـــار كلمات تعبر بوضوح عن الرفض وتقطـــع تبادل الكلام: «لا!»، «خَلَصْ!». يجب استخدام كلمات تنبّه الأشخاص المحيطين: «شيل إيدك!»، «اِحترم نفســـك!». وكلمات أخرى مهينة: «اِبعد!»، «كلب!». ثم ســـتكرَّر هذه التعابير ضمن حلقة في بداية كل درس بمرافقة التمارين البدنية.

تســـتغل بعض المتدرّبات فرصة وجودهن بين نســـاء لتجربة تعديل ملابســـهن. وهكذا تترك منى تنورتها الطويلة تسقط أرضاً في بداية كل جلسة فتظهر سروالها الطويل الضيق، الذي تخفيه ما إن يُفتح الباب. أما نوّارة فإنها تبدأ كل درس وهي محجبة، وبعد نصف ساعة تقريباً تخلع حجابها وتضعه على حقيبتها. وفي الاستراحة، لا تتحجّب من أجل بضع خطوات خارج الصالة بل فقط تضع غطاء كنزتها الثقيلة. وتقول إن الاقتراف المحظورات هذا – حدود جبهتها وشعرها، وحدود الغرفة – كمّل بعضه بعضاً كتدريب في رحلتها الشـــخصية نحو التوقف عن ارتداء الحجاب. ففي دورة الدفاع عن النفس، كما في مختبر، تجرب الفتيات بالضرورة اختيار طرق أخرى للكينونة والظهور.

القتال، أذية النفس وأذية الآخر: أجســـام تتعلّم وأجســـام تقاوم: تبدو متدربات الدفاع عن النفس حذرات جداً خلال الجلســـات الأولى، مخافة أن يؤذين أنفســـهن أو يؤذين بعضهن بعضاً. تشجعهن أنّا وتســـعى إلى أن تهوّن عليهن أمر توجيه ضربة أو تلقّيها. وشيئاً فشيئاً، تصبح الحركات والضربات أكثر ديناميكية. وتدعو أنّا الفريق عادة إلى التصفيق لكل تأدية ناجحة: الاحتفاء بالحركات التي تؤدي هدفها، الاحتفاء بالفتيات اللواتي يتجـــرّأن على الضرب، وبالتالي يبدين عكـــس التوقعات المتعلّقة بأجســـامهن. ومن جهة أخرى، يخفّف التصفيق من الألم الجسدي المحتمل والذي يتكرر بسبب الحركات البدائية والرعناء: كخدش الوجه بالأظافر، أو نطحة في الفم، أو ضربة كوع في البطن. ولكن الألم ســـيكون له قيمة، في الحالة الحقيقية، طالما أن الجاني سيشعر به.

لا يتـــم التدريب على تقنيات العنف من دون مقاومة، والشـــابات اللواتي يتبعن دورة الدفاع عن النفس لم يعتدن على توجيه الضربات، والســـخرية تساعدهن على تقبّل هذه الحالات غير التقليدية تماماً. تقول منة، ابنة الثمانية والعشرين عاماً: «عندما

أقاتل لا أســتطيع إزالة الابتسامة عن وجهي، لا أعرف لماذا لا أستطيع منع نفسي من ذلك». الخوف يسبب ردة الفعل نفسها: الضحك يثبط الخوف. واستراتيجيات أخرى تســاعد على جعل العنف أكثر قبولاً لدى الشابات. كما أن التمارين القتالية التي تتم بين ثنائي من المتدربات تكون غالباً متبوعة بحركة لطيفة بين المتدرّبَتين: كالمصافحة بالأيدي، أو تكتيف اليدين، أو تبادل قبلة أو طلب المعذرة. كلها تصرفات من شــأنها تعويــض الاعتداء وإثبات، للآخــر وللذات، الجانب الموقت مــن الانتهاك الناجم عن القتال. وتقوم الشــابات المتدرّبات على الدفاع عن النفس بالتمرّن على تقنيات جســدية – مواقف وحركات – قلما تتوقّع في الاســتحضار التقليدي للأنثى. وهذه التجربة، ألا وهي الكينونة المختلفة للفتاة، لا تتم من دون تعديلات ومقاومات.

التسلية أو تغيير العالم

الأمر الذي يتضمنه الدفاع عن النفس للســيدات أمر خطير – وهي مسألة تعنيف المرأة – ويســتدعي بعداً جدلياً – وهي مسألة مقاومتهن البدنية. هل تعكس الدروس المتَّبَعة هذه الأبعاد؟ كيف تتجسّــد رزانة المشروع في خطابات اللواتي يعملن على منحه «جسداً» بالمعنى الحرفي للكلمة؟

«يجب أن تتغير الأمور!»: تنوّع المتدربات، وتماثل في التطلعات.

> تقول فاطمة، ابنة الأربعة والعشرين عاماً: في بداية هذا العام، كنت أشاهد البرنامج لأرى ما الذي أستطيع أن أسجل فيه. كانت لدي رغبة قوية في التعلّم على العزف على الكمان. ثم وقعت على هذا الإعلان المتعلّق بالدفاع عن النفس، وقلت لنفسي: لم لا؟

نشطت غالبية الممارسات بطريقة فجائية. قلّة هن أولئك اللواتي سعين صراحة لدورة كهذه الدورة. ولاحقاً، تدرّجت الممارســة بســهولة في سيرة كل واحدة من الممارسات كما لو أنهن كن مهيَّئات لذلك، بطريقة ما.

تختلف ملامح الشــابات اللواتي وجدن أنفســهم من خلال دروس الدفاع عن النفس ولكنهن يتشاركن الشعور ذاته بالغضب حيال التحرش الجنسي والرغبة ذاتها في أن «تتغير الأمور». تتنوّع الســجلات المستخدمة لشــرح اختيار هذه الممارسة. فيمكن أن تكون دينية. وهذا هو الحال على سبيل المثال مع سارة:

أعتقد أن الله أعطاني كامرأة مكانة رفيعة جداً. فلماذا يجب علي أن أرضى بذلك، طالما أن الله نفسه خصّني بهذا المستوى العالي؟

ويمكن أن تكون «ثقافية»، كما هو الحال مع نوّارة:

تربى الفتيات المصريات ضمن فكرة وجوب عدم قول كلمة بصوت أعلى من الآخر. حتى أمي كانت تقول لي، عندما كنت أصغر سناً: يجب خفض العينين وعدم التكلّف في التصرفات. أنا أعياني صمتي.

أو أَمنية، كما هو الحال مع منى:

لا ندري متى وأين يمكن أن تحدث الاعتداءات. ولا أريد التوقّف عن الخروج من بيتي لأنني خائفة. والدفاع عن النفس حل لذلك.

وتتشارك الممارسات أيضاً، في تنوّعهن، امتلاك رغبات وتطلعات ليست تقليدية تماماً بالنسبة إلى المرأة. حيث تعترف لمياء بمتعة أن تتصرف «كصبي» وتحلم بمعرفة كيفية استخدام السكين. وتحب هدى تقنيات القتال المعقّدة. وتعشق رشا القفز بالمظلة. إنهن يقدمن أنفسهن كـ «مختلفات» ويعشن بعض العزلة. تقول سارة:

أحياناً أحكي لصديقاتي عن تمرّدي، ورغبتي في الاستقلال - ولكن ليس غالباً، لأنهن يعتبرن أني لست واقعية!

تقدّم دورة الدفاع عن النفس من هذا الباب لحظة تشعر الفتيات فيها بأنهن أقل عزلة، وينتهزنها لتحفيز بعضهن بعضاً. تقول أمنية، على سبيل المثال:

اليوم، نحن قليلات نوعاً ما، ولوهلة، اعتُبرنا كهامشيات! ولكن سنكون أكثر وسيكون لدينا الحظ الأوفر للوصول إلى ذلك. وعندما ستبدأ جميع النساء بالمقاومة، قد تتغير الأمور. يجب بلوغ ذلك!

يحتلّ الكلام مكاناً مهماً في درس الدفاع عن النفس: حيث تتناقش المتدرّبات بين تمرينين، وفي بداية الدرس أو نهايته. فتتتالى الشهادات، ويتم تبادل النصائح. وإذا طالت النقاشات، ينتهي الأمر بالفتيات إلى الجلوس على الأرض على شكل دائرة. وتشرح المدرسة مهمة هذا الكلام المشترك، مستندة إلى علم التربية النسائي:

يجب زيادة الفرص بين النساء حيث يمكن التحادث والتعرّف على الذات في الحوار مع الآخر. وهكذا يتطوّر القتال.

حالات الاعتداء: بين الواقع والخيال، والجدّ والضحك: تسعى تقنيات القتال التي يجري تدريسها في دورة الدفاع عن النفس لتلبية احتياجات حقيقية. وبالتالي فإن الحركات والحالات المطبَّقة مستوحاة مباشرة من «الواقع». ففي كل جلسة، تدعى الممارِسات لسرد حوادث - أفعال تحرّش واعتداء - تعرّضن لها هن أو أقاربهن. وحينئذ، يتم تطبيق الحالات ويعكس الفريق مع بعضهن بعضاً أفضل السبل لرد فعل الضحية. وهكذا تجد بعض الفتيات أنفسهن يمثّلن في الدرس حالة صدمة تعرضن لها سابقاً، وهذا ما يمكن أن يكون مصدر انزعاج. الجانب الواقعي، الذي تهتم به المدرِّبة بخاصة، يكون مقوَّضاً بسبب عدم وجود رجال. في الواقع، يجب التعامل مع حقيقة أن جسم «العدو»، الموصوف بطول القامة والقوة، لا يكون موجوداً في الحالات المؤداة. لذلك يُطلب من الممارِسات الأضخم جسداً أكثر من غيرهن تأدية دور المعتدي، إذا صح القول: تمثيل دور الرجل. وتنهي أنّا كل درس من دروسها بدعوة الممارِسات للتدريب مع الرجال. فتلحّ عليهن: «تدرّبن في بيوتكن، مع أخيك، أو خطيبك، أو والدك». من جهة أخرى، هذا الحضور غير المادي للرجال، المذكورين ولكن غائبين، يخلق فرصاً للنكتة. إن من دواعي السرور إيذاءهم، ويتم التعامل معهم بكل الأسماء: «حيوان»، «أوباش»... ولكن ما يمتع بالضبط هو أن جنسهم (بالمعنى التشريحي للفظ) يجعلهم عرضة للخطر. ولذلك يشكّل استدعاء ضربة مسدَّدة جيداً لحظة استرخاء وتواطؤ...

في الواقع، تسبّب جهود الأداء غالباً، وهي تسعى لجعل الهجمات واقعية، انفجار ضحكات عريضة. ومن المفارقات أنه كلّما عمل الفريق على جعل العدوان مقنعاً أكثر كلما أثار التمرين الضحك أكثر. وهكذا تتحوّل الجلسة إلى تمثيل أدوار أو مسرحية. هي على سبيل المثال حافلة، تتشكَّل من ستة كراسي. تأخذ «ممثلة» عجلة القيادة. وأخرى تتمسك بقضيب افتراضي. وتؤدي المدرّسة دور راكبة عجوز تبحث عن مقعد، في حين تصدر الأخريات أصوات ضجيج تعبّر عن الزمامير والمحركات. وفي جلسة أخرى، والتي قد تجري في الشارع، تجسِّد الممارِسات دور الشباب المتحرِّشين: «إنهم» يديرون أكتافهم، ويعلّقون على آخرين ويغمزونهم، وهؤلاء الآخرين يتناغمون بأصوات قوية يصدرونها من أفواههم...

إن كان من الممكن الاستمتاع في دروس الدفاع عن النفس، وإن كان من الممكن التسلية أثناء تغيير العالم، فلا بد أيضاً من الحرص على عدم تجاوز حد

معين. وانطلاقاً من هذا الحد فــإن الفتيات اللواتي لا يأخذن ذلك على محمل الجد يصبحن «ممارِســات سـيّئات». حيث تمثّل هؤلاء خطراً: وهــو تحويل الحالة إلى سخرية، وبالتالي تشويه ميزة التمرّد في المنهج. وخلال الدورة، تعمل أنّا على توجيه طالباتها المشتتات الذهن «جداً». وفي نهاية الدورة، يكون هناك أحياناً خطاب بالنيابة من قبل الممارسات أنفسهن. على غرار نوّارة، المتعالية جداً:

> في مجموعتنا، هناك فتيات يقهقهن طوال الوقت. لا أعرف إلى ماذا جئن يسعين... إضافة إلى ذلك، أنا متأكدة أن لديهن سيارات، بل حتى إنهن لا يتعرّضن للتحرّش! يأتين إلى هذه الدورة للتسلية وارتداء الأثواب القصيرة ولاستعراض جمالهن. هذا مقرِّز!

بالرغم من بعض العوائق العابرة، فإن موازنة الدورات إيجابية دائماً: الآن فصاعداً تجرأت ممارِســة على رفع رأسها في الشارع، ووبّخت أخرى سائق حافلة دبق جداً، وأخرى اكتســبت ثقة منذ أن عرفت أين وكيف تضرب. تجرّب هؤلاء النســاء، بين الضحك والجدّ، طرقاً جديدة للوجود والتصرّف كنساء.

إن دروس الدفــاع عن النفس، كالتي تقام كل مســاء ثلاثاء فــي مركز الصاوي الثقافي، تشــكّل كذلك، لجزء محدود من المجتمع بالتأكيــد ولكن بطريقة حقيقية، دعامة تحوُّل في مجتمع يعيش تغييراً مطلقاً، على غرار الشباب الثائر.

وهــذه التغييرات لا تمر من دون تصادمات بالتأكيــد. فبعض العقول يعارضها، وبعض الأجســام أيضاً. وتحكي رشــا، ابنة الثمانية والعشــرين عاماً، محاولتها في الذهاب للتظاهر في الأيام الأولى للثورة في عام 2011، والتي عاشت تجربة ملموسة جداً لهذه العقبة الجسدية في طريق التغيير السياسي والاجتماعي:

> كنت أنتظر هذه الثورة منذ زمن طويل. كنت أريد الذهاب للتظاهر لكن أخي لم يوافق. كان يريد منعي من الخروج، لم يكن مع تلك الثورة. في ذلك اليوم، ضربني بقوة وكثيراً، فقد لكمني مرة على فمي، ومرات أخرى على ذراعيّ. كانت تلك أول مرة يرفع يده عليّ فيها. وكانت الطريقة الوحيدة التي لدي لإيقافه.. الطريقة الوحيدة للقتال، ولتدميره، هي (ركلة على الأعضاء التناسلية). أعرف فعل ذلك فقد اتبعت دورة، ولكن بالتأكيد لم أستطع. لم يكن ذلك مقبولاً، إنه أخي!

وهن يتدربن على توجيه اللكمات، وهن يتســلّين بتمثيــل أدوار الرجال، وهن

يتبادلن غضبهن اليومي، تثير الفتيات المصريات المتبعات لدورة الدّفاع عن النفس، على صعيد غرفة، بعض المَرتبات وبعض علاقات السلطة التي تجتاح المجتمع المصري بأكمله.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

محمد دياب (مخرج)، نساء الحافلة **678** (فيلم)، توزيع بيراميد، 2010.

حسان محمد رشا، **الغيوم في سماء مصر**، المركز المصري لحقوق المرأة RWCE، إشراف صندوق الأمم المتحدة للسكان APFNU.

Martha MC CAUGHEY, *Real Knockouts. The Physical Feminism of Women's Self-defense*, New-York University Press, New York, 1997.

الموقع الإلكتروني لمركز الصاوي الثقافي:
<www.culturewheel.com>.

ثاني وعشرون

هل المضغ وحده؟

تغيُّر طرق استهلاك القات في اليمن

مارين بواريه

في منتصف تسعينيات القرن العشـرين، كان عالم الاجتماع الأمريكي روبرت بوتنام يحلّل تراجع رأس المال الاجتماعي في الولايات المتحدة مستـنداً إلى الميل المتزايد لمواطني الولايات المتحدة للذهاب إلى ممارسـة لعبـة البولينغ وحيدين وليس في مجموعات، وهذا يعني، بحسب ما كان يفسّر أنه أشبه بانخفاض في القدرة على خلق علاقات مـن التعاون والثقة بين الأفراد. وإذا كانـت مقاربته قد تعرّضت لانتقادات على نطاق واسع بسـبب تعريفها الضيّق لمفاهيم رأس المال الاجتماعي والمشـاركة المدنية، فإنها مع ذلك وضعت إصبعهـا على بعض ديناميكيات الفردنة لممارَسات التسالي الجماعية، والتي يمكن ملاحظتها في سياقات مختلفة جداً.

استهلاك القات في اليمن أحد تقاليده الاجتماعية القديمة، وقد عمَّ منذ ستينيات القرن العشرين ليصبح عادة وطنية. وناهيك عن مسألة آثاره الوخيمة على الصعيدين الصحي والاقتصادي، فإن الجميع كانوا متفقين على وظيفته في التنشـئة الاجتماعية والانحلال الاجتماعي والسياسـي. وهي تمثّل منذ عدة عقود إحدى علامات البلد الثقافية والهُوِياتية، في المدينة والريف، وفي الشـمال والجنوب. ويشكّل الحضور اليومي غالباً لجلسـة القات أو «حفلة القـات» في نواحٍ كثيرة نشـاطاً وترفيهاً يمنياً محضاً، ليس موجوداً في المجتمعات العربية الأخرى. وتسـمّى هذه الجلسة (مَقْيَل أو تخزينة، وعند النساء: تفريطة)، حيث تُمضغ فيها لساعات عدة، على فرشات على الأرض، أوراق هذا المخدّر الخفيف ذي المفعول المبهج.

إن هذا الرمز لليمني أشبه بعامل قوي للتنشئة الاجتماعية والتسييس، وبخاصة بين الشباب. حيث إن أماكن استهلاك القات يمكن اعتبارها طريقاً للاحتجاج لأنهم يتبادلون فيها المعلومات ويكوّنون الآراء ويتّخذون القرارات. وقد شاركت جلسة القات، التي تفسح المجال لتفاعلات ومداولات سياسية متعددة، وتسمح بتعلّم الخطابة السياسية وممارستها، في تشكيل فضاء عام بديل أو فضاء (تحت) سياسي على «مستوى الأرض»، ضمن المعنى المجازي والحرفي... واليوم كما بالأمس، ترتبط صناعة القرارات السياسية في جزء كبير منها ارتباطاً وثيقاً بالاستهلاك الجماعي للقات وتعد هذه الممارسة بالنسبة إلى الكثيرين من حيوية الحياة السياسية وديناميكية «المجتمع المدني».

تويتر ومضغ القات؟

في بدايات القرن الحادي والعشرين، دفع تفاقم الأزمة الاقتصادية والاجتماعية بقوة الممارَسات التقليدية المتعلّقة بالقات، وبخاصة وسط جيل الشباب. وجراء تخلّف البنية التحتية الثقافية وقلة فرص العمل فإن استهلاك القات يكون غالباً من قبل الشباب وسيلة لقتل الوقت (يعاني من البطالة بين 40% و 50% ممن تراوح أعمارهم بين 18 و28 سنة). وفي حين أن هذا الاستهلاك كان عادة يتخلل نهار العمل أو يختتمه، أصبح كثيراً ما يبدو للتعويض عن غياب العمل المأجور، أو بديلاً منه. ولم تسمح النشوة التي يسببها هذا المنشط الخفيف بعد باقتلاع الحقائق الاجتماعية الاقتصادية بشكل دائم. فالتأثير قصير الأمد، ومع المشاريع الكبيرة والأوهام تعقبه خيبة أمل فظيعة.

وعلاوة على ذلك، فإن روتينية هذه الأيام الموسومة بإيقاع امتصاص القات ينتج عنها تبعية متزايدة لدى الشباب. تبعية مالية وعائلية أولاً، حيث إن الحصة المخصصة من الميزانية للمواد المخدرة تتزايد على حساب الغذاء والسكن، وبالتزامن مع ذلك تبطئ عملية التحرر والاستقلالية. بالإضافة إلى العديد من الآثار الجسدية (فقدان الشهية، والأرق، والعجز الجنسي، وما إلى ذلك). فالقات يسبّب تبعية نفسية، ولكنها أيضاً اجتماعية على وجه الخصوص، عبر الاجتماعيات المنظمة أساساً حول استهلاكه. وتعميم هذه الممارَسة، اللازمة لمقاومة التهميش والاغتراب الاجتماعي، يعزّز في نهاية المطاف عدم استقرار الشباب بإبقائهم في حالة من عدم المبالاة، ولا سيما الإدمان.

وفي الوقت نفسه، ينقاد جزء من الأجيال الشابة إلى تناول القات منفرداً. كما

يلاحـظ، بين الطلاب على وجـه الخصوص، فردية اسـتهلاك القات خلال فترات الامتحـان، فالمراجعات مبنية علـى امتصاص هذا العقار المنبـه. إنه وقود حقيقي للحفاظ على اليقظة والتركيز لسـاعات عـدة متواصلة، وبالتالـي يوجد القات في قلب النشاط الجامعي، بالنسـبة إلى عديد من الطلاب. الشباب العاطلون من العمل غالباً، والذين يواجهـون أحياناً الإغفال المتزايد في المـدن الكبيرة، يقومون بتغيير الممارسـات ويأخذ اسـتهلاكهم للقات معنى جديداً، أقل ترفيهية وجماعية. ولكن بمضغهـم القات على انفراد، وهـو ما يتزايد بكثرة، كما يذهـب الأمريكيون للعب البولينغ إفرادياً، ألا يضبط الشـبان هذا المخدر، بتحويله إلى مخدر بسيط تقل آثاره من حيث التنشئة الاجتماعية سعياً لبضع ساعات من الهروب؟

ومن جهة أخرى، فإن توسـيع نطاق الوصول عبر التلفزيون والقنوات الفضائية وانتشـار أجهزة الكمبيوتر المحمولة، وتزايد استخدام الشـبكات الاجتماعية على الإنترنت، كل هذا قد قلب أوضاع الاقتصاد السياسـي والاجتماعي للقات بشـكل عميق. وبينما كانت جلسة القات تساعد على التبادل المباشر وتشكيل شعور بالانتماء الواحد يشجع على تطوير أشـكال من التضامن الجماعي، فاستيراد التكنولوجيات الجديدة يساعد مسبقاً على الانطواء على الذات عبر الشاشة. وضمن هذا المعنى أقله فإن بعض المسـتهلكين يشكون من الإدخال المقلق، لا سيما عبر الأجيال الجديدة، لأجهزة التلفاز وأجهـزة الكمبيوتر المحمولـة، أو الهواتف الذكية، في ما يشـكّل واحدة من المؤسسـات الرئيسة للتعايش الاجتماعي المحلي. وتطوّر هذا النمط من الاسـتهلاك الفردي والأناني لربما سيجعل جلسـة القات تفقد مهامها الأساسية في التنشئة الاجتماعية والتواصل عبر الشبكات الاجتماعية.

ومـع ذلك، بتفحّص هذا الأمر، نشـهد إضعـاف صيغ المعايشـة الاجتماعية التقليدية أو استنزاف رأس المال الاجتماعي (وفق ما حدده بوتنام، لشبكات التعاون بين الأفراد)، أقل من تحوّل أنواع وصيغ المعايشـة الاجتماعية، المتعلّقة بإمكانات الوسـائل التكنولوجية. أولاً وقبل كل شيء لأنها لم تلغ التفاعلات وحتى لم تستبدل «التقاليد» الموسـيقية، أو الشعرية التي لا تزال جلسة القَات تشكّل صندوق صداها، إلى حد كبير. وثانياً، لأن هذه التكنولوجيات ووسائط الإعلام الجديدة، والتي تحتل مكانـاً في المَقْيَل تزداد مركزيته، تتيح تطوير التفاعلات الغريبة عبر **تويتر** و**فيسـبوك** أو وسائل الدردشـة الأخرى والمنتديات والمدونات. وينبغي أيضاً النظر إلى فردية

الاستهلاك الواضحة من زاوية تطوّر هذه المبادلات على «الإنترنت» التي، بعيداً من إلغائه، على العكس، تخفّف الإحساس بالانتماء إلى المجتمع.

وأحد الأمثلــة الأكثر وضوحاً لهــذا التحول في طرق «خلــق مجتمع» هو في العمليــة الثورية التي بدأت في أوائل عام 2011. والتي قادها على الأرض الشــباب اليمنــي والمجموعات الطالبية، وتميزت بشــكل خاص بالاعتصام في الســاحات العامة وتصدير اســتهلاك القات إلى معســكرات المتظاهرين في ســاحة التغيير، أو ســاحة الحرية. وقد أتاح الإفصاحُ عن ممارسة القات التقليدية بهذا النمط من العمل التظاهري الجديد نســبياً، والــذي تجلّى بعبور الفضاء المغلق وتقســيم المقايل في الشــارع، الحفاظَ على عدد المعتصمين. وفي الوقت نفسه سهّل وصل أطر المعاشة الاجتماعية النضالية وإعادة تنظيمها. وبالتالي، يعود تطوّر ممارَسات استهلاك القات بشــكل أوســع إلى التحولات في المجتمع اليمني. فأشــكال المعايشة الاجتماعية ووسائل التنشئة الاجتماعية تتطور، والقات يرافق هذه التغييرات.

لمزيد من المعرفة — POUR EN SAVOIR PLUS

Sheila CARAPICO, *Civil Society in Yemen. The Political Economy of Activism in Modern Arabia*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Blandine DESTREMAU, « Le qat et la “narcotisation” de l’économie yéménite », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, vol. 55, n° 55-56, 1990, p. 266-284.

Peer GATTER, *Politics of Qat. The Role of a Drug in Ruling Yemen*,

Reichert Verlag, Wiesbaden, 2012.

Jean LAMBERT, « Consommation de masse et tradition à Sanaa : vers une culture urbaine », in Gilbert GRANDGUILLAUME, Franck MERMIER et Jean-François TROIN (dir.), *Sanaa hors les murs : une ville arabe contemporaine*, CFEY-URBAMA, Tours, 1995, p. 89-141.

Robert D. PUTNAM, « Bowling alone : America’s declining social capital », *Journal of Democracy*, vol. 6, n° 1, 1995, p. 65-78.

Daniel Martin VARISCO, « On the meaning of chewing : the significance of qat (Catha edulis) in the Yemen Arab Republic », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18/1, 1986, p. 1-13.

Lisa WEDEEN, *Peripheral Visions. Publics, Power and Performance in Yemen*, Chicago University Press, Chicago, 2008.

Shelagh WEIR, *Qat in Yemen. Consumption and Social Change*, British Museum Publications, Londres, 1985.

ثالث وعشرون

العطلات في أوروبا

عالم أسري، عالم لاعبي الغولف المألوف

كلير بوغراند

في الاتجاه المعاكس، أتجوّل وأنا ثمل بطرق حياتنا، ليس للبحث عن الغاسكونيين في صقلية (فقد تركت منهم عدداً يكفي في الموطن)، بل أبحث عن اليونانيين والفُرس: لقد عاشرت هؤلاء وعاينتهم، وهذا ما أعمل عليه وأقضي وقتي فيه.

ميشيل دي مونتين، مقالات، الكتاب الثالث، الفصل 9.

بالنسبة إلى معظم الشباب أبناء العائلات الثرية أو الطبقات المتوسطة العليا في دول الخليج، خلافاً لصورة إيبنال، أوروبا ليست الوجهة الصيفية لرغبات السفر كلّها، ولا لتوجّهاته كلّها. وبعيداً من كليشيهات جنون الفتيات بالتسوق في المحلات تحمل علامات تجارية عالمية، أو الإفراط في استهلاك الكحول، و«البنات» ومنتجات الترف للشبان، فالعطلات في كثير من الأحيان، تكرّر بشكل مملٍّ جداً أفعال الترفيه والسلوكيات الموجودة في دول الخليج لما تبقى من السنة.

بالنسبة إلى هؤلاء الشباب، العطلات في الخارج شأن أسري قبل كل شيء (بتركيب صيغ متغير نوعاً ما): فهم يقضونها برفقة الأبوين والأخوة والأخوات - سواء أكانوا متزوجين أم لا - وكذلك مع الأجداد وأبناء العمومة والخؤولة، والأعمام والعمات، والأخوال والخالات، وفي كثير من الحالات يضم المشروع الصغير جزءاً من ملاك موظفي البيت (ممرضة فيليبينية أو سائق مصري). إضافة إلى أن السفر في العطلة يُعتبر ضرورياً للهروب من مناخ البلاد غير المضياف خلال فصل الصيف.

إن وجهة الإقامة وشكلها يتركان القليل من الخيارات للشبان الذين يتبعون الأشقّاء. وتاريخياً، كانت عائلات الخليج الكبرى تقضي عطلاتها في لبنان (بيروت ثم عاليه) لقربها الثقافي واللغوي وعذوبة الصيف، وكذلك عند حُماتهم أو حلفائهم الغربيين، بريطانيا والولايات المتحدة، وذلك بسبب العلاقات السياسية والاقتصادية، ولكن أيضاً لأن النخبة قد تم تشكيلها هناك. ففي لندن، على سبيل المثال، لا تزال لدى عوائل الملوك والأمراء عادة النزول على امتداد «بارك لين» على أطراف حديقة «هايد بارك»، حيث يقيم كبار البرجوازيين في هذه الأحياء في سلسلة فنادق «مايفير» الفاخرة، بينما الصغار الذين يلحقون بهم - مع بعض التأخير - يقيمون في فنادق خارج شارع «أكسفورد»، أو على طريق «ادجوير»، الملقب بـ«شارع العرب»، لأولئك الذين من الطبقة المتوسطة، ولا يتقنون اللغة الإنجليزية جيداً.

الوجهات الأوروبية المفضلة، وهي ليست حصرية، أماكن فاخرة بامتياز وتعكس مستوى حياة مرتاديها، وهي اليوم محدودة للغاية: باريس ولندن وميونيخ وڤيينا، فضلاً عن بعض المنتجعات في جبال الألب - «جنيف» و«مونترو»، و«زيل- أم-سي» (في منطقة سالزبورغ)- وبعض محطات الحمامات على البحر الأبيض المتوسط كـ«ماربيا» أو «كانّ». ولكن بالنسبة إلى الشباب، الذهاب دائماً إلى المكان نفسه حيث تمتلك الأسرة منزلاً ثانياً (أو ببساطة معالمها) أمر يمكن أن يصبح مملّاً إلى حد ما؛ و«مونترو» الأنيقة جداً ومهرجانها الصيفي لموسيقى الجاز، وهو من جهة أخرى مجهول إلى حد كبير، تتحوّل إلى الوجهة العقاب بالنسبة إلى بعض شباب الطبقات العليا!

الرحلات التي تقدّم للشباب المزيد من الحرية والفردنة في تنظيم إقامتهم هي من نوع مختلف: فهي إما رحلات شهر العسل، والتي تسمح باختيار وجهات أكثر أصالة مثل إيطاليا، أو عطلة مع شباب، وهي غالباً خليط من الأشقاء والأصدقاء. الرحلة مع الشباب، وخصوصاً عندما تكون في البلدان الآسيوية والمغرب، قلّما تخدع في ما يتعلّق بأسباب الزيارة. ومع ذلك فهي ليست سوى نسخة أكثر غرابة وبعداً من عطلة نهاية الأسبوع حيث يذهب الشباب الخليجيون، سعياً وراء الترفيه الإباحي، إلى المنامة أو دبي أو مع «صحبة مؤنسة» في المستوطنات المزروعة في الصحراء (مخيم)، وشاليهات شاطئ البحر (والتي يُحدث اسمها صدى مثيراً للاهتمام لأولئك الذين يترددون على تلال بحيرة جنيف). لأن الوصول إلى أماكن المتعة في الخليج

ليس أسهل مما هو في أماكن أخرى. ولئن كان مسموحاً للرجال قضاء العطلات في الخارج، إلّا أنه غير متاح إلّا قليلاً بين فتيات من الفئة العمرية نفسها (اللواتي لم يتزوّجن بعد)، وعلى العكس فإن «سهرات الفتيات» أمر مألوف.

في الواقع، نادراً ما تكون العطلات العائلية لحظة انقطاع أو اكتشاف أو مغامرة: صيغ الجولات السياحية، والجولات المتمحورة حول مواضيع، والرحلات الرياضية أو الثقافية تكاد تكون معدومة. وتكرس العطل أكثر ما تكرّس لتكرار ممارَسات الترفيه الموجودة في منطقة الخليج. والأماكن الأكثر شعبية للزيارة هي تلك التي لا تفترض ثقافة مشروعة مسبقاً، بالأحرى ثقافة غريبة، والتي لا يقصدها أهل الخليج (أو لم يقصدوها بعد، لأن بعض النخب أصبحت الآن تهتم بالفن الإسلامي وغيره، وبالتراث التاريخي والمعماري): المتنزّهات، وبخاصة ديزني لاند، متحف شخصيات الشمع «مدام توسو» في لندن، ومواقع المشاهدة مثل برج إيفل وعين لندن، وأيضاً ألعاب الماء أو الثلج (هيلبرون قرب سالزبورغ، زيل- أم -سي). ويشكّل الصيد، صيد الصقور بشكل أساسي، وسيلة ترفيه مطروقة جداً، تمارَس بين رجال مختلفي الأعمار من العائلة نفسها، في السهول الأوكرانية أو في اسكوتلندا، وأيضاً في الصحارى السورية والجزائرية لمطاردة الحبارى.

الوصول إلى باريس بسيارة فورد موستانغ

سلوكيات الاسترخاء لدى المستهلكين تُستنسخ تماماً مع الشغف الكبير جداً إلى المَتاجر: إذا بدا دوام حضورها مفرطاً، لا بل مبتذلاً، بالنسبة إلى الأوروبيين الذين ينظرون إلى «عرب الخليج» كحديثي نعمة بسطاء، فإنه يوفّر للشباب الوظيفة الاجتماعية نفسها التي تؤدّيها مراكز التسوق في بلدهم الأصلي: مكان للتسكع ومكان للمعايشة الاجتماعية وكذلك مكان لإثبات الذات. والشراء، الذي يضمن عطلة جيدة كما يمكن أن يفعل البرونزاج بالنسبة إلى الأوروبيين، يتيح ادّعاء المزايا ضمن منافسة الأناقة القائمة دوماً بين الأفراد من الجنس نفسه، إناثاً أو ذكوراً. وهكذا تغدو «سيلفريدجز» أو «هارودز» في لندن وصالات عرض «لافاييت» في باريس و«غلوبس» في جنيف أو «أوبربولينغر» في ميونيخ، عوالم صغيرة مغلقة ومألوفة لهؤلاء الزوار الخليجيين. وتحت الأضواء الهائلة، يجتمع الناس ويتبادلون النظرات والتحيات ويمثّلون جنسيات دول الخليج المختلفة، ولكنهم يتحاشون بعضهم بعضاً

ويختبئون. نجد إذاً الخليج بأكمله ومنظومته المعيارية في هذه المحلات الفاخرة. والعلامات التجارية العالمية (ستارباكس، وهاغن داز) بمقدار ما هي علامات معروفة تسهل تكوّن شعور الانتماء الواحد، فإنها أيضاً تشجع على فتح مخازن خليجية نموذجية مثل عطر «العود» الحاضر في شارع «الشانزيليزيه» كما في شارع «أوكسفورد». وقيادة سيارات هذا الشباب الذهبي الرياضية، التي يمكن أن تُستعرض في أرقى شوارع أوروبا بسيارات مسجّلة في قطر، أو الإمارات العربية المتحدة، أو الكويت، تشكّل أوج هذا المنطق لاستيراد أسلوبهم في الحياة والترفيه، ضمن سياق غريب.

وعلى النقيض من صورة الطيش الملتصقة بهؤلاء المصطافين، فتحرّر الشباب في الخارج محدود نسبياً: إنّ امتثالية وجهات العطلات، وهو ما يفسّره ارتكاس طبقي ومحاكاة للنخب، وتركز وجود ذلك في أماكن معينة، يعزز ظاهرة خضوع الأجيال الجديدة لمعايير اجتماعية قائمة. في معظم الوقت، في الواقع، ينتهي المطاف بالشباب الخليجيين أبناء العائلات الثرية ليجدوا أنفسهم في الأماكن نفسها بالضبط، في عوالم ترفيه صغيرة شديدة الوضوح، والتي تتم التوصية بها قبل السفر وحيث تطفو على السطح في نهاية المطاف أنظمة السلوك نفسها. وفكرة السفر والهروب من الرقابة الاجتماعية التي تتصف بها دول الخليج، حيث يعرف كل أبناء البلد بعضهم بعضاً من قريب أو بعيد، هي فكرة نسبية حتى لو أثبتت صحتها بالنسبة إلى فئات أخرى كالرجال المتزوجين أو الأمراء أصحاب المليارات.

وإذا كان بعض الشباب يشْكون من غريزة القطيع عند أقاربهم، فمع ذلك يبدو شعورهم بالانتماء الواحد مطمئناً في السياق الأوروبي المستكين تارة، والمتكبر تارة في وجه «وصوليي» الخليج؛ إن هذه الغريزة تندرج في منطق هُوِياتي. العطلات هي، في الواقع، فترة تمارَس توتّرات قوية متعلّقة بالآخر. والشباب الذين يواجهون بيئات غنية ومحافظة، على الرغم من أنهم الأفضل لغوياً، يكررون سلوكيات آبائهم الذين أسّسوا علاقات شخصية وبنوا ثقة مع أشخاص محليين، سواء أكانوا فندقيين أم جيراناً، للتحايل على المفاجآت السيئة المتعلّقة بالسفر، وبخاصة عندما يعلن عن جنسية خليجية. وكذلك الأولاد، حتى عندما يغادرون منفردين، يأخذون بالتوجهات التي يختارها آباؤهم: فعلى سبيل المثال، في حزيران 2012 ملأ صحافة «زيل - أم - سي» خبر الكويتيين الخمسة والعشرين الذين كانوا قد وضعوا هدفاً لهم الوصول

إلى «باريس» على متن سـيـاراتهم من طراز «فورد موسـتانغ»، مع توقف في النمسا، في مكان الاصطياف ذاك الذي كانوا يقضون فيه عطلاتهم منذ شـبابهم. في حين أن الجيل الجديد أكثر سفراً، وأكثر ظهوراً وتعليماً. فهو يتباهى بقيمه وهُوِيته بفخر أكبر. كتلك الفتاة الكويتية الشـابة التي تصلّي في زاوية مخبأة من مصاعد «غلوبس». وفي وجه الثقافة الشـرعية للبرجوازية الأوروبية هناك نوع من النزعة المحافظة اجتماعياً وفي القيم، غير أن ذلك يلقى رد فعل طبقي مشترك على نطاق واسع لدى المسافرين الشباب الذين لا يريدون، ولا يقبلون لأنفسهم، إلّا ما هو من مستوى الخمسة نجوم.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمزيد من المعرفة

Amélie LE RENARD, « Pratiques du shopping mall par les jeunes Saoudiennes. Sociabilité et consumérisme à Riyad », in Michel PERALDI et Franck MERMIER (dir.), *Mondes et places du marché en Méditerranée. Formes sociales et spatiales de l'échange,* Karthala, Paris, 2010, p. 187213-.

Carlyle MURPHY, « The wild card : students abroad », in A Kingdom's Future. Saudi Arabia Through the Eyes of its p. 135146- Twenty somethings, Wilson Center, Washington, 2012,

Anne-Catherine WAGNER, « La place du voyage dans la formation des élites », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 170, 2007, p. 58-65.

Des voitures immatriculées dans le Golfe garées dans les rues de Londres : <www.youtube.com/watch?v=1U7_xCOolFo>.

Couverture des vacanciers golfiens par la télévision autrichienne ORF: <www.youtube.com/watch?v=O2SMwCYEhpg>.

رابع وعشرون

في جمعية «SOS باب الواد»

مُغَنّي الراپ والروك بين التكامل والانتهاك في الجزائر العاصمة

ليلى باعمارة

SOS «بـــاب الواد»، جمعية تقع في حيّ شـــعبي في الجزائر العاصمة وتســـتمد اســـمها منه. ويشـــتهر هذا الحيّ بمحاله التجارية الكثيرة، وكذلك بحوادث تشرين الأول (أكتوبر) 1988، وببصمة الإسلاميين التي نشطت بشكل خاص في تسعينيات القرن العشـــرين، وكذلك بآثار الفيضانات التي أحدثـــت قتلى ودمار في عام 2001. ويقترن بهذه البلدية أيضاً الفقر والعنف والبطالة، وهي الأكثر كثافة بالسكان في ولاية الجزائـــر العاصمة (أكثر من 000 55 نســـمة في كل كيلو متر مربـــع في عام 2008)، وتبعد من وسط المدينة مسافة ربع ساعة سيراً على الأقدام. وتقع الجمعية بين محلين لبيع الألبســـة مقابل حديقة عامـــة: الألوان الزاهية التي تزيـــن واجهتها تجذب النظر فوراً. وهي ملونة في الداخل كما في الخارج، وتتزاحم على الجدران صور شـــباب وصور تشي غيفارا وصور الرئيس الســـابق هواري بومدين، وإعلان حقوق الإنسان والمواطن لعام 1789، وأيضاً مقالات في الصحف عن الجمعية. وفي الطابق السفلي توجـــد صالة بروفة مجهزة تجهيزاً كاملاً، أما العلوي ففيه غرفة مظلمة ومعدات نادي السينما. وفي كل مكان هناك آلات موسيقية وكتب وأجهزة كمبيوتر يستخدمها شبان من جميع الأعمار والذين لا تزال الممارســـات الفنيـــة والثقافية غير متاحة أو صعبة بالنسبة إليهم في العاصمة الجزائرية.

يرتبط أصل هذه الجمعية بتاريخ بعض سكان الحيّ في سياق الحرب الأهلية في تسعينيات القرن العشــرين. كرد فعل على الواقع المعاش اليومي المطبوع بالخوف والعنف والموت، شعر ناصر مغنين (مواليد 1961) – الذي كان يعمل آنذاك كمرب لأبناء الجنود خلال أيام العطل وخرّاط بقية العام – وزوجته جميلة – مدرّســة اللغة الفرنسية في ثانوية باب الواد – ومعهما بعض الأصدقاء والجيران في الحي، بضرورة «فعل شيء ما» لتأمين «قوتهم اليومي». ومن الواضح أن مساراتهم الشخصية، والتي تتّصف بفقدان أقارب لهم وصلتهم المسيَّسة مع العالم الاجتماعي، غير منفصلة عمّا يصفونه على أنــه بماثة تعبئتهم «ضد فرض قوانين أصولية، ودفاعاً عن الجمهورية»، بالرغم من خطر الظهور في نظر بعض النقاد أحياناً كمدافعين عن السلطة العسكرية. وارتباطاً بشــبكات تعايش اجتماعي مؤلّفة بشــكل أساسي من فنانين ومثقفين (على مقربة غالباً من حزب الطليعة الاشتراكية القديم، وريث الحزب الشيوعي الجزائري)، يهدفون إلى «مقاومة» غير رســمية بالاستمرار بتنظيم احتفالات الزفاف والختان، أو برفض الامتثــال لمعايير اللباس المحافظ الجديدة (الحجاب للنســاء، و«القميص» للرجال، وما إلى ذلك).

ويأخذ نشاطهم «العلماني»، في سياق هم فيه أقلية إلى حد كبير، شكلاً ملموساً أكثر وقانونياً مع إنشــاء جمعية في عام 1997، أطلقوا عليها في البداية جمعية «SOS باب الواد للثقافة». وبالتالي يحصلون على إعانات مالية من السلطات التي ترى فيهم وسيلة لمواجهة التيارات الإســلاموية، التي تتمتع بوجود موطَّد جيداً في باب الواد. وعلى الرغم من قصر أجل هذا الدعم من قبل الدولة فإنه يدلّ على التعقيد والإلتباس في ميزان القوى لتلك الحقبة التي استطاعت جمعية مثل «SOS باب الواد» الانخراط فيهــا. ومنذ ذلك الحين، تعمل الجمعية بفضل مســاعدة مانحين أجانب، من خلال برامج تعاون أو شــراكات دوليــة. وكان اجتماعهم مع أعضــاء منظمة «كاريتاس» والإغاثة الكاثوليكية في وقت فيضانات الحيّ في عام 2001 حاسماً على ما يبدو، إذ أثمر عنه شراكة نتج منها التكفّل بتمويل مقرّ جديد للجمعية.

وراح مســار الجمعية يتّضح تماماً في ســياق ما بعد الحــرب الأهلية وما بعد 11 أيلول (سبتمبر) 2001، والذي يشــجّع على تطوير منشآت خاصة ومنشآت بين

الـــدول لتعزيز «المجتمع المدني»، وذلك لاحتواء الإســلاموية السياســية. كما أن «SOS بــاب الواد» رمز لهذه الجمعيات الممولة بالمســاعدات الدولية المخصصة لبلدان المنطقة. وبوصفها عضواً في البرنامج التشاوري المتعدد الأطراف في الجزائر (PCPA أو جســور) الذي بدأ في عام 2007، وبدعم من وزارة الشــؤون الخارجية الفرنسية، والوكالة الفرنســية للتنمية، واللجنة الفرنسية للتضامن الدولي، ومؤسسة فرنسا، حصلت الجمعية، على سبيل المثال، على تمويل لإنشاء نادي سينما وعرض أفلام قصيرة من إخراج شــبان في الجزائر وفرنسا. وفي غضون بضع سنوات، ناصر وجميلــة، الرئيس ونائبة الرئيــس، وكذلك فتيحة، أمينة الصندوق وشــقيقة ناصر، انخرطوا تماماً في شــبكات مســاعدات التنمية والتعاون الدولية، من دون أن يخلو ذلك من تغذية الشكوك حول «تواطئهم مع الغرب».

وتشكل جمعية «SOS باب الواد» مثالاً لجمعيات تتلقى مساعدات من الفاعلين الدوليين ويســتغلها النظام التسلطي الجزائري في آن، نظراً للفراغ الذي تعوّضه بعد انحسار دور الدولة والبديل الذي تقدمه مكان الجمعيات «الإسلاموية». وندرة مثل هذه الجمعيات وبخاصّة في مجال الثقافة والأنشــطة الترفيهية الموجهة للشــباب، يضفــي عليها طابعاً متفرّداً. وعلى الرغم من أن لدى وزارة الثقافة 335 جمعية ثقافية مســجلة في ولاية الجزائر ولدى وزارة الشباب والرياضة 170 شراكة مع جمعيات، بالإضافة إلى مراكز الشــباب المتعلّقة مباشــرة بها، يؤكّد السكّان على شحّ الأماكن المخصصة للثقافة والشــباب في العاصمة. ومعظم هذه الهيئات قلّما تُرى، وتعمل بشكل متقطع وغالباً ما تقتصر على عدد قليل من الأنشطة في السنة.

في حيّ تغيب فيه الهيئات – المؤسســات أو الجمعيات على السواء – الموجَّهة إلى الشــباب أو هي قليلة الفاعلية، تُشــكّل جمعية «SOS باب الواد» استثناء. ولئن جرى إبراز توطّدها في حي شــعبي إلّا أن هناك فعاليات للجمعية وتُنظّم خارج باب الواد، ويســتقبل المقرّ أشخاصاً من النواحي والبلديات الأخرى. وتُقدَّم للأصغر سناً (6-18 ســنة) دروس دعم ثانوي، ونشاطات يدوية (الرسم والنحت، إلخ)، وكذلك رحلات ثقافية (إلى المتاحف والمواقع التاريخية)، وترفيهية (الســباحة). ويستطيع الأكبر سناً تعلُّم إخراج الأفلام، أو التصوير الفوتوغرافي، وكتابة السيناريو، والتمثيل، وإخراج المســرحيات. ويقرر بعض هؤلاء الشبان الانخراط بنشاط أكبر في الجمعية من خلال المشاركة في تنظيم الأنشطة.

خُصصت هذه المساهمة لهؤلاء المذكورين آنفاً، سواء أكانوا من باب الواد أم أي مكان آخر، لأبناء وبنات العمال أو الصحافيين، والطلاب، والعاطلين من العمل أو الناشطين، وقد نزل هؤلاء الشباب في المكان نفسه، غالباً بوساطة أصدقاء منخرطين قبلاً في الجمعية. وأولئك الذين التقيناهم في أيار/ مايو 2012 معظمهم موسيقيون. منذ عدة أشهر، وأحياناً سنوات، يقضون أوقات فراغهم بالتمرين وتسجيل أغاني **الروك** أو **الراب** وتنظيم الحفلات ومساعدة الأصغر سناً في إتمام واجباتهم. ويتماشى هذا الانخراط مع ارتباط عاطفي ويغمرون جمعية «SOS باب الواد» بمديحهم. وبالتلازم مع مراقبة ميدانية، تتيح دراسة خطاب هؤلاء الموسيقيين الشباب الإحاطة بمسارهم وممارساتهم وعلاقتهم بالجمعية.

«كنت ممتلئاً عنفاً وغضباً»

بلال، دنيا، حسن، حنان، نسرين، إلياس، حسام، عاشوا جميعاً طفولتهم ومرحلة المراهقة في الأحياء الشعبية، باب الواد أو غيره، في خضم «العشرية السوداء» في التسعينيات من القرن الماضي. وسواء أكانوا من الأوساط الاجتماعية المحرومة، أم من الطبقات المسماة بـ «المتوسطة»، فإن تصوراتهم عن بيئتهم اليومية تتّسم بالقساوة مادياً ومعنوياً في آن معاً. ويبدو أن عدم وجود الفضاء المناسب، والموارد المالية، والترفيه، والرعاية الأسرية يفسر ما يرد تكراراً في أحاديثهم على المشقات التي يعانونها. هذه «المشقات» التي اعتبروها لاحقاً ظلماً يدفعهم لتوجيه انتقادهم إلى «النظام» كما رأوا فيها سبباً جوهرياً وراء انخراطهم في الموسيقى وفي الجمعية.

ينحدر بلال (ثلاثون عاماً)، والمولود في باب الواد، من عائلة كبيرة ما زال يعيش معها جزئياً. وتعيش الأسرة معتمدة على مصدر وحيد هو راتب الأب كعامل، وفي بيت مكوّن من غرفتين. يشرح ذلك بالقول: «هذا هو السبب في أننا كل وقت في الخارج». يجلس القرفصاء ليلاً ونهاراً مع أصدقاء ملعب كرة القدم، يحتلون القاعات والسلالم، والمقاعد العامة، وينغمسون في التجارة الصغيرة غير الشرعية (بيع السجائر، على الغالب). وفي طفولته، واجه مصاعب في الدراسة؛ ولكن سبب تركه المدرسة كان، قبل كل شيء، اختياره كرة القدم ودخوله نادي الناشئة لفريق المولودية، أكثر الفرق شعبية في العاصمة. وكانت مراهقته في تسعينيات القرن العشرين، تلك الفترة التي يستذكرها بلال مع بعض الانفعال، إذ رأى خلالها «الكثير

من الأهوال، والكثير من الدم على الأرصفــة، جثث كثيرة، والكثير من الرصاصات الطائشة...». تلك الحرب الأهلية التي تسببت في وضع مشروع احترافه لكرة القدم، أثرت في مصيره وساهمت في مواصلة تأجيج تساؤله الرئيسي: «لماذا؟». ويعود هذا السـؤال ويطرح أيضاً عندما يطلب منه مدير نادي كرة القــدم أن يقف حكماً يراقب الكرات الخارجة، فيُدخل مكانه ابن «شــخص مهم» إلــى اللعب. في أعقاب ذلك الإبعاد المذل وضعه خارج اللعب مرّ بلال بفترة عصيبة وعبر عن مظلوميته وفســرها بقوله: «كنت الأفقر»:

بعد ذلك، ارتكبت حماقات. كنت ممتلئاً عنفاً وغضباً. حاولت المغادرة ثلاث مرات، ولكن لم أنجح حتى أدركت أن حياتي كانت هنا وكان يجب أن أتدبّر أمري.

يُظهر مثال بلال إلى أي حد تؤثّر الوقائع المعاشــة في مرحلة الطفولة والمراهقة على أداء الشباب في المجتمع الذي يعيشون فيه. ألّا يبقى كل حياته «حيطي» hittiste[1] وتوفير ظروف معيشية أفضل لأطفاله في المستقبل أمران يشكلان التطلعين الرئيسين اللذين يعتقد بلال بأنه يلبيهما جزئياً مع **الراپ** وانخراطه في الجمعية. بالنســبة إليه، كما بالنســبة إلى حسام وإلياس، الموســيقى قدّمت في البداية مخرجاً للتعبير خلال طفولتهم عن «إرهاب الســلطة والإرهابيين» والتنفيــس عنه. وإذا كان «كل ذلك هو من الماضي» بالنســبة إلى حســام (ابن الستة والعشــرين عاماً)، فهذا لأنه وجد في **الراپ** وســيلة للتطور وفتح صفحة جديدة. ففي سن الثالثة عشر، بدأ بالاستماع إلى فرق **الراپ** الفرنســية من خلال أشرطة الكاسيت التي كان يرســلها له أبناء عمومته المهاجرون في فرنسا. ومع أخيه الكبير تعلّم فهم نصوص IAM وNTM:

كنت أحب جانب التمّرد لديهم. الكلام من أجل الحرية، كان يوحي لي بالكثير. كنت أعيش في حي شعبي حتى وجدت نفسي في نصوصهم. لقد وجدت في الراپ وسيلة للتعبير عن نفسي، والكلام عن بعض الأشياء التي كانت تزعجني هنا.

كذلك بالنســبة إلى بلال، وهو أيضاً من الأحياء الفقيــرة، كانت نصوص مُغَنّي **الراپ** تقع على الأســماع كدليــل «إمكانية تدبر المرء أمره بالرغم من المشــقات». ومن خلال حســام، الذي جمعته به معرفة بسيطة جداً في الحيّ، تعلّم شيئاً فشيئاً غناء **الراپ**. تدريجاً انقلبت حياته:

---

[1] أنظر نص لويك لو پاپ «Loïc Le Pape»، النص الثاني في هذا الكتاب، ص 41.

هذا هدّأني. تعلمت الفرنسية، والكتابة، ونمط حياة آخر. وكوّنت صداقات جديدة. وبدأت بكتابة نصوصي الخاصة. وفي المساء عندما كنت أعود إلى بيتي، كنت أكتب إلى أن أغفو.

إذا كان الـراب يتيح التعبير عن الغضب والأمل، فهو أيضاً وسـيلة للوجود، هو حالة ذهنية. وكما أشـار عالم الاجتماع والأنتروبولوجيا دينيس - كونسـتان مارتان «Denis-Constant Martin»، الـذي عمل على موسـيقى الراب في فرنسـا، فإنه يشـارك في «عملية تكوين الهُوِية». يقول إن الشـباب يسـتخدمون الموسـيقى في «المفاوضة من أجل الحصول على أماكنهم في مجتمع يهيمن عليه المسنّون؛ وللقيام بذلك يبتكرون أسـاليب وأنواع جديدة ويتعرفون إلى أنفسهم من خلال مجموعات الآخرين الموسـيقية المثالية في سجل احتجاجي». وكذلك فإن الشغف بالموسيقى يتيح في الوقت نفسه تحدي النظام المهيمن والاندماج في كون جديد.

تسـاعد ردود الفعل الأبوية على فهـم أفضل لذلك التوتر بيـن هذين البعدين الانتهاكي والتكاملي. يقول إلياس، ابن الأربعة والعشرين عاماً:

بالنسبة إلى أهلي، الطريقة الوحيدة لإثبات ذاتك هي بالحصول على شهادة. ولكن حتى بعد حصولي على شهادة التعليم الثانوي، ذات مرة كان لي الحق في العزف على غيتاري، فجاء أبي ليطفئ الضوء في الليل قائلاً لي إنه لا يدفع النقود كي أعزف بل كي أدرس!

متأثراً بالموسـيقى التي يسـتمع إليها أخوه الأكبر وأخته الكبرى اللذان يعشقان الموسـيقى جداً، يقول إلياس عن نفسه: «أنا محبط من أنه لم يكن لي الحق بعزفها»، كما يقول: «قصتي مع الموسـيقى تأتي من هناك. لم يرد والداي أن أنحرف، ولكني انحرفت!». يحب موسـيقى الجـاز والروك، ويتعلّـم العزف علـى «الغيتار» وآلة «الكونترباس» وآلات الإيقاع، وبشكل خاص عن طريق تحليل فيديوات الموسيقيين على الإنترنـت. ويبدو أنه قد وجد تسـوية بما أنه، بالتوازي مع دراسـاته في علوم الكمبيوتر، ينسج شبكته ويقدّم خدماته للمجموعات بتسجيلات وحفلات موسيقية، والمال الذي يجنيه من ذلك يساعده على شراء آلاته.

لكن ثمة صعوبات. فإضافة إلى اسـتهجان والديه وعدم الاستقرار المالي هناك ضغط الحيّ والسلطات، يكمل حسام:

> نحن هنا في الحيّ، نرى الوقت يمرّ، وهناك السلطات التي تزعجك طيلة الوقت، وأنت تخاف من ارتكاب حماقة... هناك ضغط دائماً. تعود إلى البيت، هناك ضغط، خلافات عائلية... تخرج، هناك رجال الشرطة الذين يأتون لتفتيشك في كل وقت... لا تعرف ماذا تفعل، تحاول الخروج لكنك بحاجة إلى العملة... لا مال لديك... دائماً السيرة اليومية نفسها. قد تكون مهدداً بفقدان الثقة بذاتك لأنه لا يوجد شيء.

شكّل حسام وبلال وأصدقاء آخرون فريقاً في منتصف العشرية الأولى من القرن الواحد والعشـــرين. ولكنهم، في مواجهة هذه الصعوبـــات اليومية، تفكّكوا في نهاية المطاف.

لم نعد وحيدين

يقدم محاورونـــا، الذين واجهوا صعوبات متعددة، امتنانـــاً كبيراً للجمعية. فقد تدخّل اكتشـــافهم لجمعية «SOS باب الواد» غالباً بمســـاعدتهم على اجتياز مراحل صعبة للغاية على المستوى المهني أو الشخصي. فبقيادة شبان آخرين منضمين سابقاً إلى الجمعية، دهشـــوا وثمّنوا القدرة على إتاحة مـــكان لهم من أجل التدريب وعلى الاستفادة المرافقة التي قدِّمت لهم في عملهم الإبداعي. يقول حسام: «وجدنا أخيراً أناساً يقدرون فنّنا وموســـيقانا». بل الذين يقدّرون ويوفّرون الأدوات. يكمل حسن، ابن الستة والعشرين عاماً:

> هنا لدينا آلات«الباس»، «الغيتارات»، الطبول، «الأمبليات»، باختصار كل ما نحتاجه. أدرك ناصر أننا كنا بحاجة للأدوات وعلَّمنا كيف نحافظ عليها، كيف نستخدمها بشكل جيد. نستطيع إظهار ما نحن قادرون عليه.

إلّا أن استخدام هذه الأدوات مشروط: يجب على الموسيقيين الشباب تسجيل خمســـة عناوين على الأقل ليستطيعوا الاستفادة منها لأكثر من ثلاثة أشهر. أدار ناصر مجموعات حيّه في ثمانينيات القرن العشرين، وأفادهم من خبرته وعلاقاته في عالم الموسيقى الاحترافي. وقبل اكتشاف الجمعية، كان الفنانون الشباب، الذين يشكلون مجموعات غالباً، يســـتطيعون مثلاً ضبط تصاميمهم بمســـاعدة موسيقيين محترفين. وبعد تسجيل المقطوعات يســـاعدهم ناصر على الانخراط في عالم المنتجين ودور نشر الأسطوانات، والمحطات الإذاعية، وكذلك المسارح والمسؤولين عن الأنشطة الثقافية والصحافيين، للتعريف بهم. ويؤمن ناصر دور الوسيط بفضل شبكات معارفه

الشـــخصية والاتصالات مع الجهات المانحة وشـــركاء الجمعية. وتتيح مســـاعدة المنظمـــات الخاصة – كالدار الأســـقفية، واللجنة الدولية لتنمية الشـــعوب – لفرق الشباب على سبيل المثال تقديم أنفســـهم في المناسبات كمهرجان الموسيقى. ذوو الخبرة الأكبر، مثل فرقتي **الروك أفروكايين وإڤرســـت**، اللتين تغنيان باللغتين العربية والإنجليزية، هما فرقتان تغنّيان بشكل منتظم في الحفلات الموسيقية ويحكى عنها في الصحافة.

إذا كان في إمكان جمعية «SOS باب الواد» أن تكون بمثابة وســـيط مهني، ففي علاقة هؤلاء الشـــباب مع الجمعية هنـــاك بعد آخر، أكثر رمزيـــة وعاطفية. وفي هذا الصدد، حالة حســـان مثيرة للاهتمام. فبعد تجربة خائبة في عمله كفارس أسطوانات «**ديســـك جوكي**»، كان يبدو متقززاً من عالم الموســـيقى الاحترافي، واصفاً إياه بأنه «وسط برجوازي، وسط نتن». وبوصوله إلى مقرّ الجمعية في عام 2008 بدا له أخيراً أن هناك احترافاً موســـيقياً ممكناً، ويشير بالقول: «لســـنا بحاجة إلى المال أو معرفة رؤساء مجالس الإدارة لتدبّر أمورنا». وحسان الآن هو المدير الفني للجمعية.

لم يتلقَ حسان أي دعم من محيطه العائلي، مثل بلال وحسام، وهم بلا شهادات ويجدون صعوبة في العثور على وظيفة ثابتة، ولذا كانت الجمعية نفَساً ثانياً أتاح لهم استئناف الموسيقى، بعد أن كان الأمر قد انتهى بهم إلى إهمالها:

> سابقاً كنا نغني الراپ ولكن لم يكن لدينا رؤية، لم يكن أحد يشجعنا. ومع SOS، استطعنا إيجاد معنى لما كنا نفعله. أخذنا الأقلام وبدأنا بالكتابة. صرنا نشعر حقاً بأننا نتقدّم بالمقارنة مع ما يحدث خارجاً، مع كيفية العيش هنا في باب الواد. كنا بحاجة إلى هذه الطاقة، وهذا المكان للتنفس قليلاً. الآن نحن نتدبر الأمور.

في ما وراء الدعم المادي والمعنوي، تشـــكل الجمعية فضـــاء اجتماعياً بديلاً حيث تُنســـج علاقات ودية في إطار ضيق من شـــعور الانتماء الواحد (يقول بلال: «العـــم ناصر، يمكنـــك الاتصال به في أي وقـــت، يأتي ليراك ويســـاعدك أياً كانت مشاكلك»). إن لقاء موســـيقيين آخرين يواجهون صعوبات مماثلة يطمئن ويشجّع. والتذوّق المشـــترك للموســـيقى هو غراء الروابط التي ينســـجها الشـــباب تدريجاً ويعملون على إدامتها داخـــل الجمعية من خلال التجارب الموســـيقية (البروفات والحفلات الموسيقية والتسجيلات)، وخارجها أيضاً. يأتي الجميع ويذهبون حتى

عندما لا يكونون مدرجين على برنامـج البروفة. وإن كان منهم من يعرفون بعضهم بعضاً مسـبقاً، فالجو والأنشطة المختلفة المقدّمة (ورشـات عمل تصوير الفيديو، والرحلات الثقافية ونادي السـينما، إلخ) تساعد على ولادة صداقات جديدة. وفي هذا الصدد، يحرص ناصر على التأكيد على المسـارات الفنّية لشـبّانه، لكنه يسعى - على نطاق أوسع - إلى مسـاعدتهم على التطور، وأن ينشأ لديهم شعور بالرضى عن أنفسهم، وأن يساندوا بعضهم بعضاً. ويؤكد معظمهم أنهم وجدوا «عائلة ثانية». مـن هذه الناحيـة تتجاوز حالة «دنيا» المجـاز، حيث تقول هذه المرأة الشـابة ابنة الأربعة والعشـرين عاماً: «التقيت بزوجي علي هنا وخطبنا هنا وتزوجنا هنا وسوف يولد أطفالنا هنا أيضاً!». تضاعِف العلاقة «الأبوية» التي يمكن أن تنشأ بين مؤسسي الجمعية والشباب، بطريقة أو بأخرى، من قوة الروابط الأسرية التي تجمع المديرين. وربما تعزّز ثقافة الانتماء الواحد تلك، بشكل غير مباشر، البعد الشخصي والحميمية في العلاقات التي تنشأ في إطارها.

أهميـة دور الجمعية في التنشـئة الاجتماعية وجو التعايـش الاجتماعي الذي تجسِّده في عيون الشباب الذين التقيناهم يمكن فهمها في نهاية الأمر بمقياس الصور التي يكوّنها هؤلاء عن وسـط الجمعيات التشـاركية. وبالنسـبة إلى الغالبية، لا يتم اكتشـاف «SOS باب الواد» من دون مخاوف. فإلياس مثلاً يقول إنها لم توحِ «بثقة»، وإنها بالنسبة إليه كانت «كغيرها من الجمعيات، تطلق وعوداً من دون الوفاء بها». أما دنيا فكانت تعتبر «أن الجمعيات تسـتخدم الناس لجني المال»، وتتذكّر أنها لم تكن تؤمـن بها. فكانت الخطوات الأولى في الجمعية تغيير هذه التصورات. والحماسـة المعبَّر عنها اليوم بقول ("هنا الأمر مختلف") يُفهم بشـكل أفضل عندما نعرف إلى أي مدى الواقع الاجتماعي مذموم في الجزائر.

شكل مغاير للالتزام

تندرج النظرة السـلبية إلى الجمعيات، على نطاق أوسع، ضمن رؤية إلى الشأن «السياسي» مشـوبة بخيبة الأمل والانتقاد. كثر هم الشبان الجزائريون الذي يعتقدون أن الوضع «مجمَّد» فـي البلاد وأن الصعوبات الاجتماعية والاقتصادية تتفاقم. كلام بلال في هذا الصدد مهم:

لا أنتظر أي شيء من السياسات، كلها واحدة! نحن في واحدة من أغنى دول

المنطقة ونعاني المشقة، البؤس، هذا ليس طبيعياً! وهناك من يجنون منها الملايين يملأون جيوبهم بينما يموت الملايين من الجوع.

وعلى الرغم من هذه الحقيقة المرة، فالانخراط في الجمعية يمثّل، بالنسبة إلى بعض الشباب، وسيلة للتصرف بشكل مختلف. فبالإضافة إلى التنمية الشخصية وفتح إمكانيات لمسارات مهنية فنية، هناك أيضاً إرادة للعطاء لدى أولئك الذين ينخرطون في الجمعية. والشباب الذين يعتبرون كـ«منتسبين» في البداية يصبحون «أعضاء» فيها من اللحظة التي يقررون فيها المشاركة بانتظام في أنشطة الجمعية، ويستطيعون اختيار أن يكون لهم دور أكثر نشاطاً. للوهلة الأولى، ليس من السهل التمييز بين الوضعيتين. غالباً ما يشارك «الأعضاء» «المنتسبون» منذ عدة شهور أو عدة سنوات إلى الجمعية في إعداد برامج الأنشطة والإشراف عليها. فحسّان بصفته المسؤول الفنّي في الجمعية يشرف على عمل الموسيقيين الشباب. أما دنيا ونسرين فتعطيان دروساً في المسرح ودروس تقوية للأطفال.

بالنسبة إلى «المنتسبين» و«الأعضاء على السواء، لا يبدو أن لديهم التزاماً من أي نوع بعالم السياسة الممأسس. ومع ذلك، كما تشير الخبيرة السياسية منية بناني-الشرايبي «يدفع انعدام الثقة الذي توحي به «السياسة» إلى إجراء إسقاط مثالي على شأن عمل الجمعيات التشاركية». ومصطلح «سياسة»، في الحس المشترك، ينتمي بالتأكيد إلى فئة الألفاظ المريبة ينبغي تجنّبه. ولكن من الخطأ اعتبار أن عدم المبالاة العام بالسياسة هو ما يحكم موقف المنتسبين والأعضاء. إن التعبير عن الرغبة في «تغيير الأمور» واضح جداً في أقولهم وأفعالهم. هذا وتعتبر حنان، «الفخورة بخوض هذه المعركة في حيّها»، أنه يجب «إنشاء المزيد من الجمعيات الثقافية مثل SOS باب الواد» مستقبلاً.

إن هؤلاء الفنانين الشباب في جمعية «SOS باب الواد» الذين يلبّون صورة «الحداثة» و«الحرية» و«الديناميكية» التي تفتن المانحين الدوليين والتي تأمل السلطات الجزائرية أحياناً في نقلها إلى الخارج، بالتأكيد يظهرون كداعمين لشرعية نظام مهيمن. ومع ذلك، في ما يتعدى الخطابات التي تتناول السياسة، تشمل ممارساتهم أيضاً بعداً انتهاكياً للحدود المألوفة. فغناء الروك أو الراب أو الميتال، وصبغ الشعر بالأحمر، وإضافة ضفائر أو التجوال في الطرقات الجزائرية مع فرقة

مســـرحية تعتبر ممارسات شـــاذّة، ومنحرفة في بعض الأحيان. يقول أحد محاورينا: «تلقينا بالفعل رســـائل حقد. ومرة نُعتنا بعبدة الشـــيطان. ولكن حســـناً، اعتدنا نزعة التعصب هذه». وإن كان الشـــباب الذين قابلناهم يواظبون على ممارساتهم، إلّا أنهم يتجنبون الانجرار إلى منطق النزاع. ويشـــهد على ذلك، على سبيل المثال، حرصهم على الاحتفاظ بعلاقات «جيدة» مع سكان الحيّ: «نتجنّب البقاء في مجموعة مختلطة مـــن الذكور والإناث أمام المقرّ». وعلى حد قول دنيس-كونســـتان مارتان، يبدو في النهاية أن الممارســـات الثقافية والاجتماعية للشـــباب الذين أجريت معهم اللقاءات مميّزة جداً وانتهاكية بقدر ما هي «تقاربية واندماجية» لأنها تهدف إلى الاستحواذ على مكان لها في المجتمع أكثر مما تهدف إلى تفكيك هذا الأخير».

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Mounia BENNANI-CHRAÏBI, « Jeux de miroirs de la “politisation” : les acteurs associatifs de quartier à Casablanca », *Critique internationale*, n° 50, 1er trimestre 2011, p. 55-71.

Omar DERRAS, *Le Phénomène associatif en Algérie : état des lieux, participation sociale et vitalité associative*, Friedrich Ebert Stifung, Alger, janvier 2007.

Abderrahmane DJELFAOUI, *Bab-el-Oued. Ville ouverte*, Éditions Paris-Méditerranée, Paris, 1999.

Denis-Constant MARTIN, « “Auprès de ma blonde…” Musique et identité », *Revue française de science politique*, vol. 62, n° 1, 2012, p. 21-43.

Denis-Constant MARTIN, « Cherchez le peuple… Culture, populaire et politique », *Critique internationale*, n° 7, 2000, p. 169-183.

Hadj MILIANI, « Culture planétaire et identités frontalières. À propos du rap en Algérie », *Cahiers d'études africaines*, n° 168, 2002, p. 763-776.

Ghania MOUFFOK (dir.), *Apprendre à vivre ensemble*, Éditions Barzakh/CISP, Alger, 2011.

خامس وعشرون

الخروج من المخيم

تجوال شباب فلسطينيين لاجئين في لبنان

نيكولا پويغ

يرتدي نزار سروال سباحة واحد زاهي الألوان، مضافاً إليه بعض الإكسسوارات، والنظّارات الشمسية التي يترك نظره يموج خلفها، والهاتف المحمول بيده، يسير على طول الشاطئ، ويتابع بتركيز الخط الواصل بين البحر والرمال. في يوم الأحد الصيفي الحالي، يتحول الشاطئ الشعبي إلى ساحة استعراض، وتنضبط المواقف تبعاً لحِزَم النظرات؛ على الرغم من أنه، من وقت لآخر، تسترخي الأجسام حتماً وتستسلم لسبات نافع. يصل نزار إلى رصيف الحجر الذي رست على طرفه سفن الشحن لاستقبال أطنان الإسمنت التي تنتجها المصانع المحيطة والتي تبيّض المنظر بفضلاتها الطبشورية اللون. ثم يعود أدراجه ويلاحظ الناس حوله من دون تركيز، يتأمّل الجون الواقع بين الشواطئ الصخرية ومصانع الإسمنت ويتأمّل الأمواج الواعدة بهجرة أوروبية يلهمه إياها الأفق الأزرق. ينضم أخيراً إلى الطاولة مع صديقيه ويرتمي على كرسي من البلاستيك تحت المظلة المهترئة. ويلتقط بعض الصور بواسطة الهواتف النقالة، التي ستُنشر بالتأكيد على حسابات فيسبوك، لتوثيق هذا اليوم الصيفي الجميل خارج الزمن، وخارج المخيم.

في المخيمات الفلسطينية في لبنان، نثمّن الهدوء. فمن جهة، الحياة صعبة بالنسبة إلى اللاجئين، وقد تركت الحرب بين العامين (1975-1990) آثاراً على الأذهان بحيث أصبح اللاجئون موضع حذر أهل البلد، ويتعرضون لتمييز ممنهج. وقد أدى وسواس إقامة دائمة، التي من شأنها تغيير توازنات المجتمع في البلد، إلى

تقليص كبير في حقوقهم الاجتماعية: قيود في الوصول إلى سوق العمل بالرغم من قانون العام 2010 الذي أتاح بعض اللين في هذا المضمار؛ حظر التملك العقاري الخاص، إلخ. ومن جهة أخرى، يتعرض سكان المخيمات بشكل منتظم لموجات من العنف، أسفرت عن تدمير جزء كبير من مخيم نهر البارد في شمال طرابلس في عام 2007. في الواقع، الروتين المطبَّق يرسي نوعاً من رابط الانتماء الواحد المطمْئن، لولا كثافة الصراعات الداخلية أحياناً، لا سيما في مخيم عين الحلوة، المخيم الكبير لمدينة صيدا. ويتحرك الشباب داخل البيئة الاجتماعية الخاصة بالمخيم من دون السعي كثيراً للمساس بالمعايير فيه، سواء أكان بسلوكهم أو بمظاهرهم. ولا تختلف وسائل التسلية جوهرياً عمّا يمكن إيجاده في الأحياء الفقيرة لمدن العالم. خارج المنزل حيث يندر امتلاك الشبان غرفة خاصة بهم، يجتمعون في المقهى للعب الورق ومشاهدة التلفاز (مباريات كرة القدم لفرق أوروبية، أو الأخبار السياسية الزاخمة للدول العربية)، وفي صالات اللعب ومقاهي الإنترنت حيث لا يملون قضاء ساعات على الدردشة عبر الإنترنت، والمغازلة، ونشر الصور والروابط والتعليق على ما ينشره الآخرون، بالرغم من البطء في دفق الربط بشبكة الإنترنت. وتقدّم حفلات الزفاف، كما المهرجانات السياسية، فرصاً ثمينة جداً لممارسة الرقص، لا سيما الدبكة، والتي هي رقص جماعي يحظى بتقدير خاص يتداول فيها نسخة موسيقية مكهرَبة توصف بالشعبية. ولكن التسلية حسب الروتين الممل في المخيم شيء، والانخراط في الفضاءات اللبنانية شيء آخر، حيث يتاح لسكان المخيمات، وبخاصة الأجيال الجديدة، مجال استكشاف أكثر إثارة للاهتمام، وحيث وسائل التسلية، ولو تشابهت مع تلك الموجودة في المخيم إلّا أنها أكثر إمتاعاً بفضل تفاوتات طفيفة في الجو.

يجوب هؤلاء الشباب الفلسطينيون، ضمن مجموعات صغيرة من اثنين إلى أربعة أو خمسة أشخاص، الأمكنة اللبنانية، والجادّات الساحلية، ومراكز المدن، ويتنقلون بسيارة خاصة أو بوسائل النقل العام، ثم سيراً على الأقدام. وينشئون علاقات اجتماعية منتظمة تقريباً، حدودها التكوينية هي الحدود التي تتيح لهم إثبات الذات. سوف يسلط هذا الفصل، بتفصيله للممارسات الترفيهية خارج مخيمي نهر البارد والبداوي، الضوء على الفضائل التربوية لتلك العلاقات. هذه الممارسات تشكّل تدريباً للشباب على العالم الاجتماعي الخارجي وأوقات اختبار للاستقلالية ضمن وسط مغاير. ويعدّ هذا الخروج من المخيم فرصة لارتياد عوالم تتيح الانفتاح على

العالم المعاصر: الحداثة، والنزعة الاستهلاكية، والاختلاط الاجتماعي والطائفي، بالإضافة إلى المناظر الطبيعية والظواهر الطبيعية (طلعات شتوية إلى الجبل للعب بالثلج، وارتياد المسابح والشواطئ في الصيف). وتتميز هذه العوالم، التي تشكّل مناطق لهو، بإمكاناتها الترفيهية.

كياسات مدينية

تضم حاضرة طرابلس، 200 000 نسمة وتقع على بعد خمسة وثمانين كيلومتراً إلى الشمال من بيروت، وتوفّر مجالاً واسعاً للاكتشاف بالنسبة إلى الشباب الفلسطينيين من المخيمات المحيطة بها. فساحة طرابلس المركزية المحاطة بالمقاهي، ومدينة الميناء الساحلية التي تقع على تخوم عاصمة شمال، مع سلسلة المطاعم الدولية وصالات الكاريوكي الشعبية جداً، كلها مراحل ممتعة على دروب التسكع. وتجذب المخازن الأنيقة والعصرية أولئك الأكثر نزوعاً إلى الأناقة والذين يتابعون آخر تطوّرات الموضة، وهذا حتى لو كانوا غير قادرين في الغالب على شراء بنطلون بثلاثين أو أربعين دولاراً، يكون مفصَّلاً جيداً وذا نوعية أعلى من المنتجات القادمة من سورية وتباع في المخيم. ولكن المشي في الأماكن العامة في المدن اللبنانية ليس القصد منه الاستجابة المباشرة لحتمية الاستهلاك. إنه في المقام الأول حاجة عالمية لتغيير الجو والهواء. وبالنسبة إلى اللاجئين، يتيح فسحة يُدفع فيها الأشخاص داخل سياق من الاختلاط الاجتماعي والطائفي، والاتصال بالآخر موسع في أماكن وحالات يكون الاختلاف فيها مع اليومي المُعاش في المخيم أساساً لغرائبية حصيفة. وكذلك التوجه إلى مشاهدة المدينة وتناول مشروب على كورنيش طرابلس، أو في مقهى، في مركز المدينة، مع الانتباه إلى المشاهد الاجتماعية التي يقدّمها المشي، وإلى اللقاءات التي يتيحها أحياناً، أو اللُقى غير المتوقّعة التي يمكن حصولها فيه (بالنسبة إلى مغني منوعات من المخيم، يمكنه خلال تسكعه العثور على متجر أدوات موسيقية مستعملة أو ربما الوقوع على موسيقيّ من معارفه ومناقشة العقود المستقبلية معاً). اللفظ الانكليزي «*serendipity*» (مصادفة) يلخص تماماً ميزة المدينة بتعزيز اكتشاف شيء ما، أو حالة ما، في حين يكون المرء يسعى لأمر آخر.

إلّا أنه يجب إظهار الاختلافات الدقيقة لهذا النمط المثالي النموذجي. لأن

الاعتبارات المنطقيــة للتصنيف تعود للظهــور بانتظام، وتشــكّك بتلك المضيافية العالمية للمدينة الكبيرة التي تفترض مساواة في مقامات مرتاديها. وتقتضي المعاشرة الاجتماعيــة المدينية في لبنان ألعابــاً حذقة من أجل التعرف إلــى الانتماء الطائفي والإنتماء الوطني أو القومي، بالنســبة إلى اللاجئين الفلسطينيين والأجانب الآخرين في البلاد. وغالباً ما تثير اللهجة الخاصة بســكان المخيم التساؤلات ومعرفة أصلهم يســتدعي توتراً متفاوتاً نظراً لما يتعرّض له الفلســطينيون من انتقاد من قبل جزء من الشعب اللبناني.

وبالفعل، فإن مســألة الوصول إلى الأماكن العامة فــي المدن اللبنانية تدور إلى حد كبير حول متغيرات لغوية. لذلك فالتجوال فــي المناطق المدينية يتضمن خطراً ناجماً عن تعارف يثير الإشكال. وعندما يكون المرء وحيداً، فكثيراً ما يغير لهجته، أو يستبدل كلمة بأخرى لـ «تســهيل التبادل» والتمهيد لعلاقة وتجنّب العقبات المتعلّقة بلعبة التعارف ورهاناته. ولقد خبر المرء ما قيمة ذلك، عندما يخون اللســان صاحبه فيكتشــف الحاجز من لهجة هذا الأخير إلى أي فريق ينتمي، أثناء الحرب الأهلية في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، حيث كان الاختطاف والقتل على الهوية الطائفية منتشراً في تلك الفترة.

ضمن مجموعة لا يسعى المرء لإخفاء سمات الهُوِية واللغوية تلك التي تستجر التصنيف. يفضل إنشــاء علاقة، ويتم ذلك بنحو عفوي، وهو أمر ممكن، على أرض حيــاد متبادل، بخاصــة إذا كان المرء في وضع مســتهلِك. فيرحب صاحب المقهى بالزبائن ويتحرّى عن أصلهم فيقول: «أهلاً وسهلاً بالشباب، ولكن قولوا لي، من أين أنتم؟»؛ فتكون الإجابة ببســاطة: «من المخيم، من نهر البارد». يتيح الاستهلاك إعادة تحديد الوضع والدخول في قالب دور عالمي (يتم الاســتهلاك مثل في كل العالم)، كما أن التحديد يتم بصفة منفصلة عن الانتماء المعيّن. وهذا يردّ في النهاية إلى تجنّب تعيين الهُوِية بالاعتماد على منطق ليبرالي.

تتطلّب التبادلات الاجتماعية طقوس مجاملات، كما أنها تكتســي بعداً تربوياً: إنها تأخذ شكل تمارين في المدينة القريبة تحضيراً للقاءات أخرى في المدن البعيدة (في أوروبا والخليج وأوســتراليا). لأن معظم الشــباب يتطلع إلى الهجرة والسفر. وتحتل هذه الفكرة مكانة مهمة في مخيال سكان المخيمات. وهي تعكس الصلات

المعقّدة للمحلّي بالخارجي، وللقريب بالبعيد الذي يجمع بين المخيم واستنساخاته المشكّلة من الشتات الضخم الذي استقر قسم كبير منه في الدول الإسكندنافية. ويشكّل السفر مقولة نوعية، قريبة من التجربة، والتي تشمل مجمل تشكيلات الانتقال عبر الحدود القومية. إنه مصدر توتّر في الحياة الجماعية والفردية، وهو مشكّل كموضوع اجتماعي وملائم كعنصر سرد: فهو بالتالي موضع نقاش وجدل، يتناول على سبيل المثال كرامة أو مهانة الهجرة غير الشرعية. ويبقي احتمال السفر المرء في حال من الانتظار يقطعها خروج إلى المدينة يتم خلاله التمرن على الكياسات المدينية.

وبصيغة أكثر بنيوية، إن ارتياد الفضاءات خارج المخيم هو نطاق اكتساب المرء استقلالية من خلال الخروج من أماكن الارتباط (وأماكن الطفولة)، أي فضاءات الجوار المتمثلة بالمنزل والمخيم، ومن خلال التوجه إلى فضاء غريب حيث يتوجب على المرء أن يجد مكاناً لنفسه. تشدّد أنتروبولوجيا مراحل المراهقة على أهمية «فضاء الاختبار الصالح للإثبات» المتمثل في أماكن التواجد المشترك، حيث يمكن اختبارأنماط مختلفة من العلاقات الفرد ية ومن المؤانسة مع الآخرين. مما لا شك فيه أن ارتياد الفضاءات من قبل الشبّان اللاجئين ينتمي إلى ظاهرة بناء الذات وإثباتها عن طريق فتح علاقات فضفاضة مع الغرباء في الفضاءات الخارجية التي تتسم بها مرحلة المراهقة. لكن هذه الظاهرة يمكن أن تنسحب على عموم هذا الموسم بعينه من الحياة، هذه اللحظة الانتقالية المفتوحة الواقعة بين مرحلة المراهقة والتحرك التدريجي نحو الخروج من المنزل العائلي، ضمن أفق «فتح بيت»،، بحسب التعبير السائد، أيْ تأسيس أُسرة والإقامة معها في مسكن خاص. هذا النمط من اكتساب الاستقلالية عن طريق الخروج من المخيم هو أحد الطرق القليلة المتاحة للسكان الشباب الذين يعبّرون، في خلواتهم، عن اختناقهم بالبقاء «سجناء المخيم». وهؤلاء يلقون هذا المصير بانتظام، على سبيل المثال، كلما حدثت اشتباكات بين حيّي طرابلس المتخاصمين، جبل محسن وباب التبانة، فيصح دخول المدينة متعذراً، حيث إن سكان الحيّ الأول علويون مقربون من النظام السوري الحاكم، والثاني سكّانه من السنّة الذين يعارضون النظام نفسه. وبالتالي تُترجم رغبة الانتقال النهمة بالمشي طويلاً من دون هدف، وطواف المخيم طولاً وعرضاً، مع تدخين السجائر الواحدة تلو الأخرى.

إن الالتفاف عن طريق البحر، كما في صيف بلا حرب، يمكّننا من تسليط الضوء على شكل من أشكال استخدام اللاجئين للمناطق المحيطة بهم لغرض ترفيهي. يقع شاطئ «شـكا» على بعد عشـرة كيلومترات إلى الجنوب من طرابلس، ويهرب إليه العديد من الفلسـطينيين بانتظام خلال موسـم الصيف، من مخيمي البداوي والبارد اللذين يبعدان عنه خمسة عشر وثلاثون كيلومتراً على التوالي.

لبنان، المعروف بعدم الاستقرار السياسي وكذلك بديناميكية أهله، يتمتع بساحل بحري متوسـطي يناهز طوله مئتي كيلومتر. كما يستضيف بين 000 250 و000 270 لاجئ فلسطيني وفقاً لأحدث التقديرات. وهؤلاء، مثل اللبنانيين، لا يرفضون ملذات البحر. بالتالي، يمكننا أن نرى صباح يوم الأحد صيادي مخيم نهر البارد على شـاطئ البحر في المكان المسمى «الكورنيش»، قصبة الصيد في اليد، والعيون مشدودة إلى عرض البحر، ويتبادلون أحاديث بسيطة عن المواد على سبيل المثال، أو أخرى أكثر خطورة عن البطء الـذي لا يطاق لإعادة إعمار المخيم. أما الشـبان فيطمحون إلى ملذات أخرى ويذهبون إلى شـاطئ «شكا» لبضع ساعات، ما إن يتاح لهم ذلك. في الواقع، للشاطئ من بين الأماكن المطروقة جاذبية خاصة، ولا سيما بفضل موسميته: حيث يُسـتذكر طيلة السـنة يوم أو بضعة أيـام، في أفضل الحالات، التي شـكّلت الحدث الأهم في الموسـم الصيفي. وبعد سنوات عدة، بعد أن يتمكّن بعض الشبان من الحصـول على موطئ قدم في أوروبا أو أوسـتراليا، تصبح علاقتهم مع المخيم والأصدقـاء من محفوظات من خلال كدسـة الصور التي يسـتذكرون بها الأوقات البحرية مع الأحاديث المفعمة بالحنين إلى الأيام الجميلة الخوالي.

إذا ما تركنا جانباً وضعهم السياسي والقيود المفروضة على حقوقهم الاجتماعية، فقليلة هي الأشـياء التي تفصل بين اللاجئين والطبقات الشعبية اللبنانية، وخصوصاً عندمـا يتعلّق الأمـر بقضاء يوم على شـاطئ البحر. فيذهب الشـبان واليافعون من سكان مخيم نهر البارد إلى الشـاطئ، الخاص في الغالب، حيث تكلفة الدخول إليه بيـن 2 و3 يورو. ويحصل المرء بهذا المبلغ على الحق في الجلوس تحت شمسـية على كراسٍ بدائية محيطة بطاولة بلاسـتيك. وتُترك الملابس والوثائق الشخصية في مقصورة يشـاطرونها مع آخرين. إنها جلسـة مريحة، كما هو وقت ليستمتع كل فرد

بمرقبه. يقع شاطئ «شــكا» الذي يقصده شباب مخيم نهر البارد بالإجماع في منطقة مسيحية صغيرة تقع على بعد عشرة كيلومترات إلى الجنوب من طرابلس، وأمّا جونيه فبالرغم من أنها بعيدة، وليست مقصداً يسهل الدخول إليه نظراً للتعرفات المتداولة، فتستحضر تماماً على ألسنة الجميع على أنها «سان تروپيه» محلية.

يجذب شاطئ شكا شبان المخيمات لأنهم يجدون فيه بعض الغرائبية، لا سيما بســبب الاختلاط الطائفي الذي يســود فيه. ويتناقض الجو مع الجو الأكثر محافظة السائد داخل المخيمات. يبيع أصحاب المسابح على الشاطئ المشروبات الكحولية، وهذه الميزة تعزز الاهتمام بالمكان حيث يمكن شــرب القليل من البيرة، «الألمازا» المحلية، أو المشــروبات المســتوردة، الأقوى بكثير، وخصوصــاً تلك التي تعتمد الفودكا أساســاً في تركيبها. وكذلك يسهم في جاذبية المكان وجود النساء الشابات، أحياناً يكنّ بلباس الســباحة، فضلاً عن شــهرته بأنه يتيح فرصــاً للقاءات محتملة. وإحــدى التقنيات المجربة هي تبادل النظــرات المركّزة ثم، في وقت المغادرة، ترك رقم الهاتف النقال مخربَشاً على ورقة تودع بكل دراية، قدر الإمكان، في أمتعة المرأة الشابة المشتهاة.

يوفر الشــاطئ للمرء موقتاً إمكانية تغيير عالمه والدخول إلى عالمٍ مسلٍّ، إنه كسر للروتين اليومي، فهــو يتيح الذهاب لرؤية الناس. وفي حلبــة الظهور تلك، يجد كل شخص مادة للاســتمتاع بقضاء الوقت في مراقبة الآخرين واستعراض ذاته. المظاهر الجســدية لعرض الذات، المصوّرة بحسب الأصول من قبل الأصدقاء، ويتم التحقّق منها في البداية من قبل أقرانهم بحسب منطق جنسي، حيث تعرض صور الرجال للرجال أولاً (والنســاء للنساء) لاختبار جمال الجسد (ســواء بتصوّر الآخرين، أم بشعورهم بأجسامهم) في مشاهد تجمع بين تثمين الذات، والنكتة والسخرية من الذات. العمل على المظهر، بما في ذلك التوظيف في الجسد والسعي إلى الأناقة - الصور والصور الذاتية في حالات ووضعيات ملائمة شائعة جداً على جدران **فيسبوك** - يمكن أن يُقرأ على أنه جهد بِناء شــخصي يشهر بالسيادة الذاتية معارضته لإدارة المخيمات من قبل المنظمات الإنسانية التي تحصر حياة الإنسان بمجرد تلبية بعض الاحتياجات.

على الشــاطئ كما هو الحال في بعض أماكن المدينة (بالســيارة على كورنيش شــاطئ البحر، أو في قفار المدينــة الطبيعية، إلخ)، ثمة ممارســات يمكن معاينتها،

تندرج في سـجل الأمور الحميمة وهي محظـورة داخل المخيم. وفي تلك الأماكن يلتقي الشـبان في بعض الأحيان لشرب الكحول. بينما يسـتطيع كبار السن الشرب في المنزل، حيث هم «أسـياد»، فمن الوقاحة أن يشرب الشاب أمام والديه. ويسكر بعضهم على الشاطئ، مستغلين حرية بيع الكحول لأن ذلك غير مسموح في المخيم لأسـباب تتعلّق بالانسـجام مع الأخلاق. وبما أن جميع المخيمات الفلسطينية في لبنان تشـاطر هذه السـمة، فإن الخمّارات مقصاة بالتالي خارج حدود المخيم، على الرغم من أنها غالباً ما تكون على تخومها. المهم أن يتم الشـرب في الخفاء، من دون أن يلحظ أحد ذلـك. يحيل هذا الموقف، على حد تعبير «إيمانويل بويسـون»، إلى الحكـم «الأخلاقي بناء على الرؤية» وهو الأكثر صوابية ضمن هذا السـياق منه إلى الحكم «الأخلاقي بناء على الشعور بالإثم» من أجل دراسة أخلاقيات شارب الخمر. تشكل حساسـية الأعراف الاجتماعية دافعاً كافياً لإحداث انفصام في وجود الفرد، وبالتالي تُستخدم فضاءات خارج المخيّم لتعاطي أفعال مدانة داخل حدوده. وهكذا يمكن للأصدقاء شـرب بعض البيرة، مختبئين في سيارتهم على الشاطئ، وأيضاً في العديد من الأماكن الأخرى، مثل الأراضي البور أو شاطئ الطريق الساحلي.

فسحة، سياحة، هجرة

لست من الساعين للقيام بسياحة. أفكر أولاً بالبقاء على قيد الحياة. كيف أفكر بالترفيه وأنا لا أملك حتى وسائل العيش. ليس لدي مال، أنا محروم تماماً. كيف أستطيع الخروج من دون أن يكون لدي إمكانية لإنفاق المال والأكل؟ لهذا السبب نريد أن نغادر. الناس الذين يغادرون ويسافرون للعمل في الخارج لمدة سنتين أو ثلاث سنوات لديهم القدرات على العودة إلى هنا بزيارة كل عام. [...] إنهم يأتون إلى هنا للقيام بسياحة وبعد ذلك يعودون إلى بيوتهم في الغربة، في حين جذورهم هنا.

فـي هذه المقتطفات من مقابلة، يقول سـمير إن محاولته الفاشـلة للهجرة إلى أوروبـا لم تكن تلبيـة لأية رغبة في السـياحة، وإنما للحاجة إلـى البحث عن حياة أفضل. والسـائح هو الشـخص الذي يرحل لبناء حياته في أي مكان آخر، ويستطيع أن يؤمّن لنفسـه ترف العودة إلى ميناء قيده السابق، كي لا يفعل فيه أي شيء. هذا هو حال فلسـطينيي الشتات المقيمين في أوروبا أو أميركا، الذين يزورون المخيم خلال العطلة الصيفية. هذا الشـكل من العلاقة مع الفضـاءات يبدو بعيداً للغاية وغير لائق إلى حـد ما، إنه يخصّ أولئك الذين لحقوا بركب العالم ويبدو محرّماً على اللاجئين

الفلســطينيين في لبنان. الأمر يختلف عن ذلك في النزهة أو الفسحة، وهو ما يسمى «كزدورة»، الوحيدة التي تبقى متاحة. بل إنها شــعبية جداً، وشائعة على نطاق واسع. ويعود نجاحها بشــكل خاص إلى أنها تشير إلى عمل شــخصي يأخذ المرء فيه على عاتقه التحكم بوقته في سياق سيادته فيه على فضائه ووقته ليست مؤكدة.

ولأنه إذا كان الشرب، على سبيل المثال، حافزاً لا يمكن إنكاره لمغادرة المخيم، فالتنقل بحد ذاته شــكل من أشكال الترفيه الذي يقدّم لمزاوله وقتيته الخاصة. كما أنه يســاعد على حرق المراحل التي يبدو الوقت خلالها قاسياً، مسكوناً بالتدخين فقط: السجائر كالساعة الرملية التي تفتت الملل.

من دون سيارة، ومن دون وسيلة نقل ممكنة، لا يبقى سوى المشي للتحرك، مع علبة سجائر في الجيب. وهذا المشي، الأساسي في التجوال عبر الأمكنة، يتم تصديره إلى بلاد الهجرة. فعبد الله، الذي كان يجوب في الليل مخيم نهر البارد الصامت ليطرد غمه بسبب معاناته العنف، يستمر برحلات مغامرته المتواضعة في محيط «أودنْسي»، ثالث أكبر مدينة في الدانمارك، حيث وصل حديثاً. بعد خروجه النهائي من المخيم، سيســتطيع العودة إليه ذات يوم في زيارة، كـ«سائح»، مزوداً بأوراق رسمية. وبانتظار ذلك اليوم الذي لا يزال بعيد المنال بعض الشيء، يستمر المشي في أن يقدم له، طوال تنقلات بسيطة، السيطرة الوهمية على زمكانه.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Marc BREVIGLIERI, « Ouvrir le monde en personne. Une anthropologie des adolescences », *in* Marc BREVIGLIERI et Vincenzo CICCHELLI (dir.), *Adolescences méditerranéennes, l'espace public à petits pas*, L'Harmattan, coll. « Débats jeunesses », Paris, 2007, p. 19-59.

Isaac JOSEPH, « Reprendre la rue », *in La Ville sans qualités*, Éditions de l'Aube, coll. « Société », Paris, 1998.

Emmanuel BUISSON-FENET, « Ivresse et rapport à l'occidentalisation au Maghreb. Bars et débits de boissons à Tunis », *Égypte Monde arabe*, n° 30-31, 1997, p. 303-320.

Jad CHAABAN, Hala GHATTAS, Rima HABIB, Sari HANAFI, Nadine SAHYOUN, Nisreen SALTI, Karin SEYFERT et Nadia NAAMANI, *Socio-Economic Survey of Palestinian Refugees in Lebanon*, report published by the American University of Beirut (AUB) and the United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East (UNRWA), 2011, (disponible sur <www.unrwa.org>).

سادس وعشرون

«شارع الرينبو»

تنوّع وفصل وإثبات
شباب عمّان (الأردن)

سيريل روسيل

الأردن بلد فتي، حصل على استقلاله عام 1946. كما أن المدن الأردنية تعطي هذا الانطباع من الحداثة بمراكزها الجنينية التاريخية التي تتناقض مع المناطق السكنية الواسعة المحيطة بها. للوهلة الأولى، تجمع العاصمة عمان التي يقطنها ما يقرب من نصف الستة الملايين نسمة من سكان البلاد، أشبه بانتشار لمبانٍ مربعة على مدى النظر من دون مكان حقيقي مشترك يستقطب السكان. باستثناء إشغالها القديم الذي جعل منها واحدة من أقدم المواقع المأهولة بنحو متواصل في الشرق الأوسط، يعود تطور المدينة إلى عهد الانتداب البريطاني (1920- 1948)، حيث كانت قد اختيرت عاصمة للإقليم على حساب السلط، الأقرب إلى فلسطين. وعلى الرغم من أن عاصمة الأردن قد راوحت مكانها فترة طويلة، إلّا أنها كانت تستقبل دفعات من اللاجئين، مضافاً إلى ذلك النزوح إليها من الريف والنمو الطبيعي للمدينة. كان اللجوء إليها فلسطينياً مراراً، وعراقياً منذ عام 2003، ثم سورياً منذ عام 2012. وقد بقيت عمان فترة طويلة متوارية تحجبها مدن أخرى معروفة في المنطقة، مثل بيروت بنشاطاتها التجارية وبرجوازياتها المزدهرة وأماكن اللهو والترفيه فيها التي كانت تستقطب نخب العالم العربي والأثرياء الجدد من الخليجيين.

هل يمكن اعتبار عمان، العاصمة الشابة لبلد حديث العهد، بما تتمتع به من مواصفات، مدينة للشباب؟ على الرغم من صيتها كتجمع حضريّ مملّ، تحولت

عمّـــان تدريجاً لتصبح مركزاً يزداد جاذبية. فهي اليـــوم تتميز بمظهر ثنائي الوجه، مع الأحياء الشـــعبية في شرقها والثرية في غربها، وهي متعددة الأقطاب فيها، حيث لكل حيّ فيها فضاؤه التجاري الخاص ونشاطه ووسائل التسلية والترفيه الخاصة. أكثر من نصف سكانها أعمارهم تحت العشرين. وتوسَّع تقديم طرق الترفيه والتسلية تدريجاً بطرح، من بين ما طُرح، أماكن للتنزه واللهو موزعة بشـــكل عشـــوائي إلى حد ما في القسم الغربي والراقي من المدينة. والأحياء الجديدة التي بنيت على مواقع قديمة بكر غير مدينية، الشميساني أولاً (في الثمانينيات) والصويفية (أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات) ثم عبدون (أواخر التسعينيات) غدت مراكز جذابة للشباب من مختلف الجنسيات الموجودين في العاصمة الأردنية. ومع انتشار مراكز التسوق وتطورها في الجزء الغربي من المدينة، على غرار مراكز التســـوّق في بلدان الخليج، حدث انفجار اســـتهلاكي: حيث تجذب صالات الألعاب والمقاهي ومطاعم الوجبات الســـريعة الشـــباب الأردنيين وغير الأردنيين في العاصمة. وقد افتتحت أكثر من عشرة من هذه المراكز التجارية منذ التسعينيات. هذا التوزيع للمرافق الترفيهية في مواقع مختلفة من عمان يعزز طابع المدينة المتعدد المراكز.

كاســـتثناء يجدر لحظه في تطوّر هذه الأماكن الاستهلاكية-الترفيهية في الأحياء اللامركزية، ثمة حي مركزي سكني يعود إلى أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين، وقد تم تجديـــده ليغدو فضاءً مضيافـــاً وجذّاباً: إنه الجزء الشـــرقي من جبل عمان، والمعروف باســـم «شـــارع **الرينبو**». ويُذكر هذا الفضاء غالباً كمكان «بوهيميّ» في عمان لأن فيـــه قاعات معارض لفنانين محليين، وقاعات عرض للســـينما، ومطاعم ومقـــاهٍ «فخمة». ويبقى مكانـــاً للتلاقي حيث يتقابل الفتيان والفتيات، وموســـيقيون متجوّلون، وعشاق الســـيارات الجميلة، والأســـر أثناء تنزهها، ومشجعو كرة القدم الشـــباب ومدخنو النرجيلة... باختصار، هو مكان مميّز لمراقبة الشبان على اختلاف مشاربهم الذين يعيشون معاً في عمان، من دون أن يتلاقوا دوماً.

سهرة كرة قدم في شارع الرينبو

يسيطر شـــارع الرينبو على المدينة القديمة في عمان وســـوقها الشعبي الصغير. وعندما تغلق محلات المدينة المنخفضة، يبدأ نشـــاط مؤسسات جبل عمان، لا سيما تلك التي في شارع **الرينبو**، العمود الفقري للحي. الشارع ليس واسعاً، وتمرّ السيارات

فيه باتجاه واحد فقــط. كما أنه ليس طويلاً جداً. والشــباب يؤثرونه لأن على جانبيه تصطف مطاعم شــرقية متعددة وكذلك مطاعم الوجبات السريعة التي تقدّم الفلافل والبيتزا الشــرقية، والمناقيش على الصاج وجميع أنواع المأكولات السورية-اللبنانية أو الأوروبية. ولأنه يتيح التســكع مع الأصدقاء والصديقات، والجلوس على مقاعد لتأمل المدينة المنخفضة مع الاستماع إلى موسيقيين شباب يعزفون على الغيتار، حول مربعات صغيرة مرتبة، فشارع الرينبو مرتاد من دون تمييز اجتماعي اقتصادي حقيقي، وكلٌّ ينفق بحسب إمكاناته.

خلال النهار، لا يختلف الشــارع عن أحياء عمــان التجارية الأخرى. ولكن في ســهرات لعبة كرة القدم ينتعش الشــارع بحماســة خاص. فترى فيه باعة متجولين يعرضون على الجمهور شــعارات وأعلام بألوان الناديين المفضّلين لدى الشــباب الأردني، ريال مدريد وبرشــلونة[1]. تمتلئ مقاهي النرجيلة قبل بدء المباراة بأكثر من ساعتين لأن أكثر المتحمسين يريدون التأكد من حجز أمكنتهم... أمام الشاشة! يرتاد أكثر المشجعين مواظبة في مبنيين مميزين من الشــارع: مقهيان متجاوران يشاطران الرصيف عينه. طــاولات المقهيين متجاورة، وشاشــاتهما العملاقتان معلقّتان إلى الجدار عينه بشكل الواحد معاكس للآخر. يستقبل أحدهما مشجعي نادي برشلونة في حين يستقبل الآخر مشجعي نادي ريال مدريد. ويكون الجو متوتراً بين المجموعتين، ومشحوناً أحياناً، استفزازياً، على شعرة، ولكن بلا عدائية أبداً. وعندما تبدأ المباراة، تدخل المجموعتان في مبارزة يسخر فيها كلٌّ من الآخر بحسب التصرفات والحركات الفنية الجميلة لفريقه المفضّل. تكون المواجهة غير مباشرة بين مجموعات الشباب؛ فمستوى الصوت هو الذي يعلن الفريق الفائز موقتاً أو بشكل نهائي. وعلى الرصيف، يتجمّع شبان واقفون بحيث لا يعيقون تدفق حركة المرور على قارعة الطريق القريب جداً.

لأن الســيارات تشــكّل أيضاً جزءاً من الصخب. وقد زيِّنــت بعضها أو غطتها أعلام النادي الحِزْ. تســير ببطء، وتتوقف بدورها مع ارتفــاع الغوغاء. وكما لو أن كل هؤلاء الناس يعرفون بعضهم بعضاً بالفعل، يجري النقاش حول نتيجة المباراة أو التكهّنات. وبعيداً في الخلف، تصدح مزامير سيارات سائقين آخرين. تُستأنف حركة

[1] حول ظاهرة «أنصار عن بعد» في فلسطين، انظر فصل أباهر السقا، ص 110.

السير الغاصّة كشـيخ كبير، ثم تتوقّف مرة أخرى قبل أن تقلع من جديد ضمن دوامة لا تنتهي. يحدّد مصير اللقاء في نهاية المطاف من الذي سيشغل الشارع لبقية السهرة. ولن يكون للخاسرين خيار آخر سوى التواري انتظاراً للأخذ بالثأر.

التبختر، التخفّي، التميُّز

عندمـا لا يكون التحزّب لكرة القدم هو الذي يفصـل فضاء الحي رمزياً، تكون أمسـيات شـارع الرينبو مسـرح نمط مواجهة آخر ذي تأثير أكبر، ولا سـيما سهرة الخميس لأنها تسبق عطلة نهاية الأسبوع. ينتشر المراهقون ضمن مجموعات صغيرة على طول الطريق لمراقبة مرور السيارات. فيجلسون أو يتكئون، أو يسندون ظهورهم إلى السـيارات المتوقّفة، ويشاهدون موكب شـبان آخرين متواصل، أكبر سناً منهم وبالتحديد أغنى منهم، يتبخترون جاليسـن وراء مِقوَد سيارات من الطراز الألماني، أو الأمريكية. والأهم من ناحية السائقين، بصرف النظر عن طراز السيارة، رفع صوت الموسـيقى إلى أقصاه، والشبابيك مفتوحة. وبالنسـبة إلى الأكثر وقاحة، التبختر مع فتاة تجلس في المقعد إلى يمينه – أو حتى أكثر من فتاة! – ما يضفي هيبة تشدّ النظار. ويصوّر بعض المشاة المراهقين مقاطع فيديو أو يلتقطون الصور، الهاتف المحمول في يد والسيجارة في اليد الأخرى.

شـارع الرينبو في الغالب مـكان يعرض بعـض مرتاديه أنفسـهم فيه لإظهار اختلافهم وتميّزهم، وليُظهروا للآخرين أنهم ليسـوا في العالم نفسـه. غالبية الشبان الذين يراقبون مواكب السـيارات الجميلة هم شـبّان أردنيون من الضواحي البعيدة. وربما يأتي بعضهم من الزرقاء، المشـهورة بكونها معقل السـلفية، ومدينة أحد قادة تنظيم القاعدة في العراق أبو مصعب الزرقاوي الذي قُتل وهو في عمر تسعة وثلاثين سـنة، عام 2006، بالقصف الأمريكي. وأحياناً يختلط مع هؤلاء الشـبان الأردنيين شـبان من أصل فلسطيني يعيش معظمهم في مخيمات اللاجئين في الوحدات أو في جبل الحسين.

ولكن القسمة تكون بحسب الجنس أيضاً. فمجموعات الشبان الصغيرة تراقب أيضاً مجموعات الفتيات اللواتي يتجرأن على التبختر في شـارع الرينبو. بالنسبة إلى تلك الفتيات، لا يقفن في الشـارع ليفعلن كالذكـور: هن فقط يعبرن تحت النظرات الذكوريـة. وأحياناً يدلفن إلـى مطعم أو حانة. ولكنهن يكتفيـن في غالب الأحيان

باجتياز الشارع الرئيس من جهة إلى أخرى. وهكذا، فإن الشارع بالمعنى الدقيق ليس مكاناً للتلاقي بين الجنسين، على عكس الجامعة التي تبقى بالتأكيد المكان الرئيس للاختلاط. شارع الرينبو هو في المقام الأول المكان الذي يُقصد من أجل التميّز، ولكن أيضاً للتمويه! لأنه بشكل عام، في جانب الإناث، تكون الملابس خفيفة نوعاً ما ومهدّلة، ولا تكون مثيرة أبداً. عمان ليست بيروت! هذا المكان من عمّان أقرب ما يكون إلى دمشق أو طهران، فهو يقدّم فرصة للخروج من معايير البلد الاجتماعية المحافظة إلى حد ما ولكن من دون انتهاكها كلّياً. الفتيات اللواتي يرتدين عادة الجينز والكنزات الخفيفة والقمصان، وحجاباً خفيفاً غالباً، يرغبن بشكل خاص اتباع هذا الدرب، أو يأتين لشرب الشاي وتدخين النرجيلة. إنهن شابات يؤكدن ثقتهن العالية بأنفسهن بل عصريات وحديثات. ولكن مع ذلك قد يُنظر إليهن بعض الشبان الذين يتردّدون على الشارع بطريقة أقل احتراماً.

حتى في الليل، يتحوّل شارع الرينبو إلى مكان لإثبات التميّز والاختلاف، المكان الذي تتاح فيه فرصة لإظهار وجه من الذات أو صورة منها إلى الآخرين. ولكن من دون الكشف عن النفس إطلاقاً.

وقت الفراغ، فترة متنفس بالنسبة إلى فتيات الطبقات الوسطى

الخميس بعد العصر، تجذب مجموعة من الشابات اللواتي يتنزّهن في شارع الرينبو نظرات بعض الشبان الصغار الجالسين على مقعد ما. فيرفع هؤلاء أصواتهم بالكلام فوراً، ويوجهون بعض الملاحظات والنكات إلى مسامع الفتيات، آملين جذب انتباههن. تمرّ الفتيات من دون النظر إليهم، ويهمسن بضع كلمات وهن يضحكن. وقد يذهبن إلى بائع المثلّجات، أو يتوقّفن لشرب عصير الفاكهة. ولكن على الأرجح لا يفعلن شيئاً سوى المشي، وهن يمسكن بأيدي بعضهن بعضاً. وإن كان الوقت باكراً بما يكفي للبقاء خارجاً مع رفيقاتهن، فهؤلاء الطالبات لا يتأخّرن بالعودة إلى البيت للمحافظة على سمعتهن. على أية حال، يخرج الأخوة وأبناء العمومة والخؤولة في الأحياء نفسها: فيتم احترام الأعراف. وغداً هو يوم الجمعة، عطلة أسبوعية، وسيكون النهار مخصصاً للأسرة. وفي الوقت الحالي، يتكلّمن عن الحب وعن أحلامهن. يتناولن تفاصيل ما ألقاه عليهن شبان المقعد الصغار، ويفضّلن

تسريحة شعر عازف الغيتار على تسريحة صديقه الذي كان يلعب بهاتفه الجوال، وهو ينظر إليهن من طرف عينه. وترسل إحداهن رسالة نصّية إلى ابنة عمها لتحكي لها عن المغامرة.

ونحن نراقب المشـهد، لا نستطيع منع أنفسـنا من تخيّل مصير تلك الشابات، الواضح أنهن منحدرات من فئات متواضعة اجتماعياً واقتصادياً. وبناء على إحصاءات المجتمع الأردني، هؤلاء الفتيات سـيتزوجن، بلا شـك، قبل بلوغ خمسة وعشرين عاماً وسينجبن الطفل الأول خلال سـنة. مستقبلهن يبدو مرسوماً منذ الطفولة. فبعد التعلم في مدرسـة للبنات، يذهبن إلى الجامعة لبضع سـنوات. وفي بعض الأحيان يقطعن دراسـتهن من أجل الزواج. هذه الفترة من الشباب هي أيضاً وقت من حياتهن يمكنهن فيها الحصول على المزيد من التسلية: شابات بالغات يمكنهن اختيار أنشطة وفقـاً لأذواقهن وهن الآن ناضجات بما فيه الكفايـة ليكنّ قادرات على الخروج من دائرة الأسرة.

ومع ذلك، ثمة تنوّع نسبي في لائحة التسالي المتاحة لهن. ففي مجال الرياضة ربما هناك رياضة التايكواندو، حيث تحظى الأردن فيها بمكانة دولية، وهي تجذب أكثر الشابات اللواتي يتردّدن بانتظام على الصالات العديدة الموجودة في المدينة. وهنالك أيضاً دورات التمارين الرياضيـة (الآيروبيك) والرقص، وحديثاً دورات زومبا، وهي طريقة عالمية تسـتوجب رقصاً رياضياً إيقاعياً جداً. وتفضل أخريات المجالات الفنية (الرسـم والرسم التصويري والموسيقى)، أو دورات اللغة. بينما يبقى معظـم وقت الفراغ مخصصاً للصديقات. تخـرج الفتيات كثيراً مع رفيقات الحي أو الكلية أو المدرسة. يستقبلن بعضهن بعضاً. يتسوّقن أو يتفسّحن في بعض أحياء عمّان التي تسمح بالتنزه مشياً سـيراً على الأقدام. كما أنهن يشاهدن التلفاز كثيراً، ويقضين وقتاً طويلاً على فيسـبوك. أحياناً تنظم الشـابات المسجلات في نوادي (للإناث) رحلات إلى البحر الميت أو إلى الريف.

فسحة من الحرية النسبية، سنوات الدراسة الجامعية هي أيضاً سنوات اختلاط أوسع. حيث يتجاور البنين والبنات، ويتبادلون الأحاديث في الكافتيريا، أثناء فترات الراحة. ومع ذلك، في خلفية محادثات المـزاح، هناك دائماً فكرة زواج محتمل. ولا مجال للذهاب لمجرد تناول القهوة بين اثنين، إلّا إذا التزمت العلاقة بمسارات

جدّيــة. لحظات الاختلاط الحقيقيــة الوحيدة هي تلك التي تجتمــع فيها العائلة الكبرى، حيث يتمكــن أبناء العمومة والخؤولة وبناتهم مــن رؤية بعضهم بعضاً. ولكنْ، هنا أيضاً، ليست العلاقات المنســوجة خلو من خلفية تهدف إلى الزواج. وفي ما بعد، عندما يصبحن زوجات وربّات أســر، ستستمر هؤلاء الفتيات بتبادل الزيارات فيما بينهن، ويتابعن التلاقي على فيســبوك. ولكن أقل قليلاً في الغالب، إذ سيكون هناك على عاتقهن منزل يقتضي إدارته. وتصبح إمكانيات التسلية خارج الجو الأســري بعد ذلك غير متاحة تقريباً. وتبدو فترة الدراسة استعدادياً كعبارة بين قوسين في حياتهن المضبوطة جداً.

شباب عمّان الأثرياء:
أساليب ترفيه دولية

أيضاً في شــارع الرينبو، تخرج مــن المركز الثقافي البريطاني شــابتان ترتديان ملابس جميلة جــداً، وتنتعلان أحذية ذات كعبٍ عالٍ وتحملان حقيبة جلدية بعلامة تجارية معروفة. تتبعان فيه دورات لتحســين لغتهن الإنجليزية. وسوف تذهبان على الأرجح، خلال ســنة أو ســنتين، إلى الولايات المتحدة الأمريكية أو إنجلترا، وقبل ذلك يجب عليهما اجتياز اختبارات اللغة لتثبيت تسجيلهما في الجامعة. لا تأتيان إلى شــارع الرينبو للتنزّه وقضاء الوقت مع صديقاتهما. الحي شعبي نوعاً ما مرتاد جداً. وإن افتتحت فيه منذ عدة ســنوات مقاهٍ ومطاعم عصرية، فإن الحي لا يزال المفضّل لديهما هو «عبدون» حيث ســتذهبان مســاءً لتناول الطعام في أحد المطاعم الراقية والخروج إلى حانة معروفة. وخلال الأســبوع، تكونان هناك أيضاً للذهاب إلى «تاج مول»، وهو مركز تجاري ضخم افتتح في عام 2012 وتجتمع فيه المحلات التجارية الأفخم في العاصمة. وبعد ذلك تذهبان لشــرب الشاي عند «پول» وأكل المعجنات الفرنســية، وتتركان بجانب أرجل كراســيهما أكياس الملابــس والأحذية التي أتيتا لأجلها. يتحدّثان عن صديقتهما التي عادت من عطلة نهاية الأسبوع أمضتها في لندن.

هذه الشابات من النخبة الأردنية، الأرستقراطية أو البورجوازية، أو البورجوازية الفلسطينية الكبيرة. على هذا المســتوى الاجتماعي، لا يعود التمييز في الانتماءات الوطنيــة أو القومية بتلك الدرجة العالية من الأهميــة. حصلن على تعليم غربي جداً ونمط حياة يتوافق معهن. لم تعد الطلعات جندرية بالضرورة، فالوســط الاجتماعي

يقبل أن يتصادق الفتيات والشبان. كذلك الزواج ليس غاية بحد ذاته. وعلى الرغم من أنه من النادر ألّا تتزوج المرأة، فتقوم بذلك في وقت لاحق، وأحياناً بعد فترة تقضيها في الخارج لمتابعة دراساتها أو الحصول على التخصّص المهني. وحتى ذلك الحين، هناك وسائل ترفيه كثيرة. يسجّلن في أفخم الصالات الرياضية (المختلطة) في عمان. يتعلمن الموسيقى مع مدرِّس خاص، ويذهبن إلى السينما، ويخرجن كثيراً إلى بعض أحياء المدينة الفخمة. لكن عمّان ضيقة جداً بالنسبة إليهن: هؤلاء الشابات يحلمن بأماكن أخرى...

نرى في ألف تفصيل من خلال مراقبة هؤلاء الشباب المتحدرين من الطبقات الاجتماعية كلها، والذين يتقابلون في شارع **الرينبو**: السعي إلى مرجعيات خارجية لا يزال التطابق معها قوياً في المجتمع الأردني. فعلى صعيد العولمة، لا تقدّم الأردن إلّا القليل من النماذج القيِّمة بالنسبة إلى هؤلاء الشباب الذين لا يستطيعون بالتالي إلّا أن يميلوا إلى التعلّق بتمثيلات وصور نموذجية مستوردة من الخارج. ولا سيما أن السلطة لديها ذعر من الأنماط التي تظهر في أماكن أخرى من العالم العربي: الثوريون أو الليبراليون أو الإسلاميون... وتعزز الدولة الأردنية عدم التسييس الواضح للشباب بالسعي لمواصلة الانخراط بالنموذج الغربي الاستهلاكي، أو بنموذج الخليج المُتعي والمحافظ، وليس بنموذج الدول المجاورة لها: لبنان وسورية وفلسطين المفرطة في التسييس بحيث ينعدم فيها الاستقرار. مع أن الجانب المسالم لتلك الوسائل الترفيهية لا يمكنه إخفاء حالة الهيجان التام للمجتمع، ولكنّ الحراك السياسي فيه مخنوق جزئياً ضمن السياق الإقليمي على جانب خاص من التوتّر.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Jean HANNOYER et Seteney SHAMI (dir.), *Amman. Ville et société*, Cermoc, Beyrouth, 1996.

Riccardo BOCCO et Géraldine CHATELARD (dir.), *Jordanie. Le royaume frontière*, Éditions Autrement, coll. « Monde », n° 128, Paris, 2001.

Myriam ABABSA et Rami DAHER (dir.), *Cities, Urban Practices and Nation Building in Jordan*. Les Cahiers de l'Ifpo, n° 6, Presses de l'Ifpo, Beyrouth, 2011.

Myriam ABABSA, *Atlas of Jordan. History, Territories and Society*, Presses de l'Ifpo, Beyrouth, 2013.

سابع وعشرون

إبراهيم

تشريح حالة انتحار في منطقة القبائل (الجزائر)

كامل شاشوا

في بداية شهر تموز/ يوليو 2012، حوالى الساعة الثانية بعد الظهر، في يوم الاحتفال بالذكرى الخمسين لاستقلال الجزائر، بعد عودته من السوق الأسبوعي أخذ يوسف، وهو شاب في الثلاثين من عمره، آخر منعطف للعودة إلى منزله في قرية «تازة» في أعالي منطقة القبائل. ترك يوسف المسار الطبيعي واختار عبور حقل زيتون صحراوي، ولكنه غامض، للوصول بشكل أسرع. وقد أرهقته الشمس التي تصرخ بصوت أعلى من صوت زيز الحصاد، فأخذ يكد عرقاً. في أسفل الوادي، أدهشته رائحة كريهة ظنها في البداية رائحة حيوان متحلل. في الواقع منذ عام 1992، تاريخ غرق الجزائر في «العشرية السوداء» التي كانت فيه المواجهة بين جيش السلطة والمعارضين الإسلاميين، ترك الناس مرتفعات الجبال وقيعان الأنهار، وحتى الحقول النائية، وتخلّوا عنها «للإرهابيين والخنازير البرّية». هرباً من الرائحة، غطى يوسف وجهه بذراعيه، وأطرق رأسه وركض باتجاه عين مياه «آغوني» التي تغذي منهل آل «آيت أحمد» الذين يعيشون في هضبة صغيرة بطرف قرية تازة. فجأة، انتصب أمامه في منتصف الطريق جسم رجل طويل وداكن اللون وكأنه جذع شجرة زيتون. كاد يوسف، وهو معمي ومحني بسبب الرائحة، أن يصطدم بالمشنوق. فركض إلى القرية مذعوراً.

في المسجد، حيث كان يلعب بعض الشبان بالزحطة والدومينو على البلاط اللامع للغرفة التي هي بمثابة مكان اجتماع للمجلس القروي (الجماعة)، صاح بهم

يوسف، ووجهه شاحب: «هنالك رجل شنق نفسه عند عين آغوني، عليكم الذهاب إلى هناك!». تساءل البالغون الثلاثة أو الأربعة وبعض الشبان الحاضرين ما إذا كان يجب الذهاب إلى هناك أم الاتصال أولاً بالشرطة أو بالإطفاء. سنوات التسعينيات التي اتصفت بعنف الإرهاب جعلت الناس يقظين تجاه عوام الموتى المجهولين...

وبعد لحظات، توجّهت حفنة من القرويين إلى حيث أشار يوسف، الذي رفض مرافقتهم. يفضّل الشباب أيضاً ترك «الشيوخ» يذهبون. إنهم يخشون من أن يكون هذا الانتحار مرتبطاً بجريمة، قتل أو إرهاب. قال أحد الرجال وهو يتأهّب للذهاب: «على أية حال، سنذهب لنرى فقط، لن نلمس شيئاً. سنقوم بإخطار إدارة الإطفاء، هذا كل شيء». وقال آخر: «إذا كان انتحاراً، فلن نفكّه».

وفي الموقع أمام خْيال شاب معلّق ذي شعر أشقر وكث، ثمة رجل يتمتم بـ: «لا إله إلا الله، محمد رسول الله». الإسلام يدين الانتحار ويرفض دفن من يقترفونه في مقابره. قال بلقاسم بكل هدوء، والذي كان يمشي في المؤخرة: «ليس منّا، إنه غريب. [...] إنه أسود! شعره أشقر. والله هذا لغز... كيف يكون هذا ممكناً؟». «لا، لقد تغيّر لونه، جاءه الرد: إذاً هو هناك منذ عدة أيام...».

«الألماني»

عاد «الشيوخ» إلى القرية ووصفوا الرجل للشبان الذين لم يغادروا مكانهم: «قد يكون غريباً...»، «ربما من القرية المجاورة...». من بين الشباب، كامل، طالب شرطي عمره قرابة اثنين وعشرين عاماً، أخذه الخوف. فتوارى بعجالة نحو منزل الأسرة. شقيقه الأكبر، إبراهيم، ابن ستة وعشرين عاماً، اختفى قبل أكثر من يومين. قال أحد الشبان الذي وصل قبل رجال الإطفاء بقليل: «ولكن، هذا الألماني!». «نعم، نعم، هو إبراهيم!»، قال آخر. إبراهيم، الشاب الأجمل في قرية تازة. شقرة شعره وعيناه الزرقاوان كانا قد أكسباه لقب «الألماني».

وصل رجال الإطفاء يرتدون الأبيض والقفازات واللثام كمربي النحل، وقد ألفوا عمليات الانتحار عموماً، والشنق خصوصاً، في هذه المنطقة من القبائل العليا حيث ضُرب الرقم القياسي للقتلى الطوعيين منذ ما يقرب من عشرين عاماً. يتسلّق أحدهم الشجرة ويقطع الحبل، ويهبط إبراهيم بكل وزنه. ويبسط رجل إطفاء آخر بقي

في الأسفل شادراً عليه، يغلق سحاباً كبيراً ويأخذه إلى الشاحنة «لتشريح الجثة». في مساء اليوم ذاته، يعاد الجثمان إلى القرية حيث حفر الشباب له قبراً بعجالة. يدفنونه في ساعة متأخرة من الليل من دون طقوس ومن دون دموع ومن دون مجلس عزاء.

تخرج إبراهيم «الألماني» قبل عامين في جامعة «تيزي وزو» مهندساً مدنياً. بعد التخرج من الجامعة استقر في وهران، عاصمة غرب الجزائر مع خاله، وهو ضابط سابق في الجيش الجزائري، وصاحب عدة محلات تجارية. وفي البحث عن وظيفة، كان إبراهيم ربما يبحث عن وسيلة لتجنّب، أو تأخير التحاقه بالجيش لتأدية الخدمة العسكرية. وفي انتظار «رؤية» ما كان يمكن أن يحصل معه، عاد إلى القرية خلال العطلة الصيفية. وخلال تلك الفترة لاحظ شباب تازة، الذين لم يروه منذ فترة طويلة، أن على إبراهيم ملامح «غريبة»، «يحتدّ بسهولة» و«يعتقد بأن الآخرين يسخرون منه». وباختصار، كان يبدو مقتنعاً أنه يُعتبر «مجنوناً».

إبراهيم أحد شبان جزائر العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، الذين أعقبوا أولئك الشباب من الجيل الذي عايش بنشاط تسعينيات القرن العشرين. وكانت قد تشكّلت من شباب التسعينيات فرق متعددة انتمت إلى مختلف الأحزاب السياسية للمعارضة الإسلامية، والديمقراطية الجزائرية الناتجة عن حركة «5 أكتوبر 1988»، التي أدّت إلى إرساء التعددية الحزبية بعد قرابة ثلاثين عاماً من سيادة هيمنة الحزب الواحد، جبهة التحرير الوطني. جيل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين الجديد الذي تلقّى تعليمه خلال فترة الإرهاب التي تلت التحرر السياسي ثم إيقاف العملية الانتخابية لعام 1992، هو بالعكس جيل لديه ميل للانطواء والتركيز على النجاح الشخصي وتحقيق الذات. طبعاً بعضهم رفعوا أصواتهم ولم يترددوا في التعبير عن احتجاجهم علانية، كما في الربيع الأسود لمنطقة القبائل في عام 2001 الذي انطلق عقب وفاة شاب في مركز للشرطة في منطقة القبائل. ولكن إذا كان شيوخهم قد انضموا سرّاً إلى الأحزاب السياسية المعارضة، أو في بعض الحالات، ضحّوا بأنفسهم لأجل القضية في تفجيرات انتحارية، فشباب العقد الأول من القرن العشرين عارضوا بواسطة التظاهرة، أو الإضراب، أو بهدوء أكبر بالهروب إلى أوروبا، أو بالانتحار ـ المحطة الأخيرة لانقلاب العنف المعاش على الذات.

الدولة التي تملك معرفة ضحلة وسيئة بهؤلاء «الشباب» تعلّمت وفهمت

«بفضـــل» الإرهاب قدرتهم على الأذى والعنف - وهذا ما زاد من خوف الســـلطات عقـــب اندلاع الثورات العربية عام 2011. وهذا ما يعلّـــل، في العقد الأول من القرن العشرين، سياسة مســـاعدة ودعم مالي واسع «للشـــباب» لم تأخذ في الحسبان أبداً اعتبارات اقتصادية وسياسية، ولكنها تبدو موجّهة في المقام الأول إلى الحفاظ على الســـلْم الاجتماعي. وطوال العقد الماضي، لم تمنع هذه السياســـة انتشـــار حركات متفرقة ومحلية من الاحتجاجات والمطالبات التي تقدّمها الســـلطات دائماً على أنها فتن تُخمد بالجزرة أو بالعصا.

«تعرفين أمي، سأشنق نفسي»

إذاً، فـــي 2 تموز (يوليو) 2012 اليوم الذي انتحر فيه إبراهيم، كما في كل صيف، كان شباب قرية تازة يجلسون على مقعد الإسمنت داخل غرفة المسجد الكبيرة بمنأى عن الشمس، بالقرب من الجماعة، منغمسين في تسليتهم المفضلة - الدومينو للأقل تعليماً، والزحطة «للأرقى». إبراهيم لا يشـــارك في اللعب. صيته كشاب «على وشك الجنون» تقصيه إلى مرتبة مجرد متفرج. ونحو الظهيرة، في وقت الغداء، يفرغ المكان ولا يستعيد حيويته إلّا بعد بعض الوقت، عندما يعود الجميع، شاؤوا أم أبوا، من منزل الأسرة لإراحة أهلهم قليلاً.

ويبتعـــد إبراهيم مثلهم في منتصف اليوم. ولكـــن لا يعود في فترة ما بعد الظهر. بعد الانتهاء من الغـــداء، يذهب - أمصادفة أم محض تصرف مصمِّم؟ - ليأخذ حبلاً مـــن غرفة التخزين الصغيرة في الجزء الخلفي مـــن الفناء، حيث تودع والدته أدواتها ومؤونتها من الخشـــب والقش. في ذلك الوقت، كانت أمّه تخلد إلى قيلولتها، وقت قصير للراحة والغفـــوة، بل هي لحظات حميمية لاجتـــرار أحزانها وهمومها وإدارة ظهرها للواقع. ومع ذلك سمعت، ســـتتذكّر ذلك في وقت لاحق، إبراهيم يقول لها: «تعرفين يا أمي، سأشنق نفســـي». ولكنها اعتبرت ذلك «مزاحاً». يذهب إبراهيم إلى عين المياه التي ينتفع منها آل آيت أحمد فقط. وهناك يختار غصن شجرة زيتون يربط الحبل في أقصاه ويشنق نفسه.

صادف شـــهر رمضان ذلك العام في منتصف العطلة الصيفية. يتهافت عديد من من العائلات لإتمام الزيجات قبل دخول شـــهر الصيام. وهكذا شـــهدت تلك الفترة احتفالات زواج متعددة، فلم تســـرف فازيا، والدة إبراهيم، بالقلق ولم تشعر بالخطر،

لظنها أن ابنها يشارك في تلك الاحتفالات القروية. في أولى تلك الليالي الحارة التي تؤشر إلى بداية العطلة، يكون الشباب جميعهم في الخارج، على أطراف الطرق وفي المقاهي وعلى أرصفة ساحة القرية، حيث يسهرون حتى بزوغ الفجر. تجتمع النساء الصغيرات والمسنّات في باحات المنازل، والفتيات على الشرفات أو الأسطحة.

أما والـد إبراهيم، مقران، الذي أصيب بإعاقة بليغة منذ أن صدمته سيارة على طريق محلّي، فهو يعيش منذ ما يقرب من أربع سنوات منعزلاً في المنزل. ويغامر من وقت لآخر فيذهب إلى إحدى مقبرتي القرية. يشاهد بوجه عظمي وجسم نحيل وعينين غائرتين يمشي بصعوبة وحيداً طوال الدرب. صورته هذه تعاكس صورته في السبعينيات عندما كان مقران الـ«مجنون»، ابن الثلاثين سنة تقريباً، يقفز إلى ساحة القرية ملوِّحاً بسكين طويلة أو فأس. وكان سكان القرية يغضّون الطرف عن جنونه لعدم استفزازه. فما إن يروه من البعيد، كان الرجال يغيِّرون طريقهم، والنساء يلجأن إلى أي منزل، والأطفال يركضون ليدلفوا معاً في أول باب مفتوح. لكن «جنون» مقران كان أيضاً عرْضاً، حدثاً مختلفاً ومسلّياً خاصة بالنسبة إلى النساء اللواتي كن يراقبنه من خلال ثقوب الأبواب أم من خلف الستائر.

كان مقران يمرّ دورياً بأزمات أكثر حدّة. كان يطرق باب منزل ما، ويتلفظ علانية بكلام بذيء، ويطلق الشتائم، ويمنع النساء من الخروج، والرجال من المغادرة، والأطفال من المرور، ليومين أو ثلاثة أيام. في نوبات «الجنون» تلك، كان يتكفّل به رجلان أو ثلاثة رجال من أقاربه أو السلطة العامة. كانوا يعيدونه إلى عتبة منزله على تخوم القرية، ويحتجزونه فيه، ويتركونه يتجوّل حول محيط كتلة منازل آيت أحمد والمقبرة حيث يوجد قبر والده.

اللعنة

لا يُعرف الكثير عن طفولة مقران، ما يُعرف فقط أنه كان مكتئباً وعنيفاً منذ مراهقته. يقال إن والدته توفيت باكراً، بينما كان لا يزال رضيعاً. والده «مناد» تزوج ثانية وكان له ثلاثة أولاد آخرين. عندما اندلعت حرب التحرير في تشرين الثاني (نوفمبر) 1954، كان مقران ربما ابن عشر سنوات. ووالده، الذي اشتهر بالـ«هائج»، هو الذي أعاد الحرب إلى قرية تازة.

في الواقع، كان مناد من أوائل رجال القرية الذين التحقوا بجبهة التحرير الوطني منذ بداية عام 1955. وكان مكلفاً بجمع التبرعات النقدية من بعض القرى المجاورة. وقد وشى بمناد إلى إدارة البلدية رجل من قرية مجاورة كان يرفض التبرع. في اليوم التالي، طوّقت مجموعة من جنود ثكنة تامازيرت الفرنسيين كتلة منازل آيت أحمد. أصاب مناد أحد الضباط، الذي كان على وشك القبض عليه في فناء المنزل، بجرح خطير وهرب إلى حقل أشجار الزيتون الوعر هذا، والذي يعرفه عن ظهر قلب – وفي هذا الحقل انتحر حفيده إبراهيم بعد ثمانية وخمسين عاماً.

وخلال الحرب كانت عمليات الانتقام من الأسرة عنيفة، وألقت المجتمع في اضطراب. هبطت طائرة مروحية في تلك القرية التي لم تكن قد رأت سيارة بعد. وجمع الجنود الرجال الذين تراوحت أعمارهم بين 60-15 عاماً، واقتادوهم إلى إحدى الثكنات. لم يبقَ في تازة إلّا النساء والأطفال وبعض الرجال المسنّين. فتوجّب الأمر أن يتطوّع شبان من قرية قريبة ليأتوا لحفر القبور الأربعة لدفن أخوة مناد الذين أعدمهم الجنود الفرنسيون. في الحملات المتعددة التي تلت ذلك، عانت سليمة، ابنة أخ مناد، وهي فتاة جميلة زرقاء العينين عمرها سبعة عشر عاماً، حتى إنها انتحرت، بسبب الاغتصاب مراراً وتكراراً من قبل الجنود ذاتهم. وكان مناد قد قتل أخيراً بعد أن وشى به مراهق قريب من العائلة، خلال اجتياح آخر في عام 1958. وبعد ذلك التاريخ تم إخلاء القرية وجُمع السكان كلهم في قرية أخرى في السهل، حتى عام 1962.

عند الاستقلال كان مقران يعيش وحيداً في منزل غير مأهول. في حين أن البيت الذي أعدم والده فيه سُلِّم موقتاً لعائلة مهاجرة من ضيعة صغيرة مجاورة، والتي أصبحت بعد عشر سنوات العائلة التي صاهرها مقران. كان الزواج «المدبر» بين فازيا الفقيرة واليتيمة الأبوين و«الغريبة» عن القرية، ومقران اليتيم والـ «مجنون»، زواجاً رزيناً وشبه مكتوم تقريباً.

وبعد ذلك بعام وُلد ابنهما الأول إبراهيم. كان مقران يبدو أنه تماثل قليلاً للشفاء. كان يأتي مرة واحدة أو مرتين في الأسبوع إلى ساحة القرية، يجلس بصمت على الحافة الإسمنتية. يبدو وكأنه يتسلّى بالاستماع إلى الآخرين، ونظره شاخص بين رجليه. ثم يعود وحيداً بطريقه إلى منزله، وكان سعيداً بإتمام واجبه بالحضور العام

مع الجماعة. ونحو العام 1978، هاجر مقران إلى ليبيا، لسنة أو سنتين. اقتنع الناس أنه شفي. كانت القرية بأكملها، خصوصاً الشباب والنساء، تهمس أن الزواج كان ناجعاً.

في حين كان مقران يبدو معافىً، كانت اللعنة تحيق بأخويه غير الشـقيقين، قادر وعقلي، ابني مناد من زوجته الثانية. مرّ الأول باكتئاب دراماتيكي. أما الثاني، فقد أصيب بالعتاهة سريعاً. كانت الحياة تبدو مبتسمة لعقلي، «عامل القطران»، عندما عاد من فترة هجرة أمضاها في فرنسـا. حتى إنه في الأيام التـي أعقبت عودته، كان محط إعجاب المحيط: كانت رائحته طيبة، يعتني بملبسه و، كما يقال، يبدّله كل نصف يوم كعروس. كان شـعر عقلي طويلاً ومجعداً، ويرتدي الملابس الملونة والضيقة، وسواراً متلألئاً في المعصم، وخاتمين، وسلسـلة لامعة على عنقه، وساعة كبيرة، وحزاماً عريضاً من الجلد. «لم يكن ينقصه سوى الأقراط في أذنيه...» ليُذكّر بامرأة عجوز. في أول شهرين كان حضور عقلي محل تقدير بل يُسـعى إليه من أجل القصص التي كان يسردها عن فرنسا. غير أن بريقه تضاءل تدريجاً وذاب بسرعة كمدخّراته. باع «جواهره» واحدة تلو الأخرى، وانفصل عن بياضه الفرنسـي وانتهى به الأمر بارتداء البنطلونات المثقوبة. أصبح غير مرغوب فيه لدى البقال، والشباب يتردّدون بإخراج علب سجائرهم أمامه.

بالنسبة إلى أحد القرويين، كانت عائلة إبراهيم الموسعة مصابة بمرض غامض، لا سيما أعمامه:

> من أبناء مناد الأربعة كلهم، ذاك الشهيد الشجاع، نجا طاهر فقط من الجنون... وبالله، أنا لا أفهم، فبعد حصولهم على التقاعد مثل كل أبناء الشهداء، كان لديهم ما يساعدهم على البناء الذاتي، كانت لهم الأولوية في كل شيء، لديهم رخصة لفتح مقهى، وكانوا جميعهم معفيين من الخدمة العسكرية. [...] يقال إن مقران، أخوهم الأكبر غير الشقيق، مجنون منذ وُلِد. أما عقلي، البكر من الأم الثانية، فليس مجنوناً ولكنه فظ وجانح. ذهب إلى فرنسا في أواخر الستينيات، في أوج شبابه [...]، وعاد خالي الوفاض، وبدأ يجسد شخصية ساكن الضاحية، هنا في القرية. أصبح السكّير رقم واحد، بالإضافة إلى أنه فج واستفزازي وعنيف. ولكن في هذه العائلة، أشعر بأنها لعنة أو شيء من هذا القبيل، لأنه حتى عندما ينجح العقلاء منهم في دراساتهم، فإنهم لا ينفدون من الإصابة بالمرض...

سرد محلي يرسـخ اللعنة التي كانت تحيق بهذه العائلة في تاريخ تازة الخاص. قتل إبراهيم نفسـه بالقرب من عين مياه آغوني التي كان المنتفع الوحيد منها آل آيت

أحمد. والحال أن بعض سـكان القرية يرون في تلك المياه مصدر اللعنة التي تحيق بآل آيت أحمد دائماً، سواء كان ذلك لأسباب سحرية، أو كيميائية بحسب المتكلّمين.

ثورات «عربية» وانتحار «مسلم»

من الصعب إعطاء تفسـير لانتحار «الألماني». هذا ولا سيما أن تازة قد شهدت سابقاً حوادث شنق أخرى، كلها أيضاً «لا يمكن تفسيرها». وإذا كان بعضهم يرى في فعل إبراهيم المؤسـف «جنوناً» و«لعنة»، وبعض آخر يرى، ولو باقتضاب، أن حالته الاجتماعية الخائبة هي السـبب الرئيس في تصرفه. فعلى كل حال، يبدو من الصعب أن يُعزى تصرف إبراهيم إلى سبب واحد.

ونحـن نعرف، كما يؤيد ذلك حـسُّ القرويين العام، أن ما قتل إبراهيم ليسـت البطالة «الموقتة» لهذا المهندس الشاب حديث التخرج من الجامعة، أو مشكلة نزاع أو خـلاف مؤثر مع والديه. كان نجاحه الأكاديمي، وهذا ما تقرّه القرية بأكملها، دافع فخر الأسرة وأملها. أما بالنسبة إلى صحة إبراهيم العقلية فإنها لا تبدو جازمة، أو أقله غير كافية لتفسـير انتحاره: طبعاً كان شـبان القرية يشتبهون بـ«بداية اكتئاب»، ولكن لم يرَ أحدٌ فيها «جنوناً» إلى هذا الحـد القاتل. وأخيراً، من وجهة نظر اجتماعية، من الخطورة اعتبار الحرب ونتائجها تفسيراً لا لبس فيه لاضطراب مقران العقلي، الأب الذي كانت لديه اللعنة التي سـهلت «عدوى» ابنه إبراهيم: قرويو جيل مقران، الذين قاسـوا جميعهم أيضاً ويلات الحرب بشكل مكثف، تجنّب معظمهم العتاهة (يجب أيضاً أن نتذكّر أنه بعد الاستقلال اعتُبرت أية ندبة بسبب الحرب وساماً وكانت، بهذه الصفة، مادة لاعتراف رسمي ويستحق تعويضاً مالياً).

يبدو أن العلوم الاجتماعية، مثل الحس العام في المغرب العربي والعالم العربي عموماً، اكتشفت الانتحار «المدني» (على عكس التفجيرات الانتحارية) مع تضحية الشاب محمد البوعزيزي بنفسه في 17 كانون الأول (ديسمبر) 2010 في قصبة تونس على مرأى من الأعين. تصرّف فسّره العالم كله لاحقاً كانتحار سياسي مرتبط بالبطالة واسـعة النطاق، والاحتقار الذي كان الشـباب يعانونه في مواجهة الحكومة. ولهذا السـبب حملت الإشـاعة، على المسـتوى المحلي والوطني أولاً ثم الدولي، على ارتـكاب خطأين: لم يكن محمـد بوعزيزي حاملاً أي شـهادة جامعية: كما وأنه لم يصفع من قبل شرطية.

في الواقع، منذ الاستقلال في عام 1956، قبل أكثر من ثلاثين عاماً من وصول بن علي إلى السلطة في عام 1987، كانت تونس البلد الذي يسجل أكبر عدد من المنتحرين بحسب إحصاءات الوفيات الطوعية في المغرب العربي والعالم العربي. يمكن القول إن هذه هي الفدية التي كان المجتمع التونسي يدفعها لسياسة تحديث الحياة العامة التي قلبت السمات التقليدية للمجتمع التونسي. يفسر عنصرا القصة اللذان هما الشهادة والصفعة (غير مثبتين) الرابط القائم، في الحس المحلي العام، بين الانتحار وظاهرتين: العار الذي ألحقته صفعة امرأة من جهة، والبطالة والظلم السياسي من جهة أخرى. لم يكن محمد البوعزيزي حاصلاً على شهادة ولا عاطلاً عن العمل حقاً ولم تصفعه شرطية: إذا أقلعنا عن اعتبار أن انتحاره لم يكن له سببٌ واحد في نهاية المطاف يصبح إقدامه عليه «غير مفسَّر»، على غرار انتحار إبراهيم. ▪

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Kamel CHACHOUA, « Le suicide en Algérie », *in* Henri BRESC et Christiane VEAUVY (dir.), *Religion et politique en Méditerranée*, Bouchène, Paris, 2007, p. 387-412.

Kamel CHACHOUA, « Genre, suicides et sexualité(s) en Algérie », *Revue internationale de sociologie*, volume 20, n° 2, juillet 2010, p. 301-321.

Abderrahmane MOUSSAOUI, « Pertes et fracas, une décennie algérienne meurtrière », *NAQD, Revue d'études et de critiques sociales*, n° 18, automne/hiver, Alger, 2003, p. 133-149.

مجدي أحمد ومحمد عبد الله، الاتجاه نحو الانتحار وعلاقته بالشخصية، دار المعرفة، الاسكندرية، 2008.

Badra MOTASSEM-MIMOUNI, *Tentatives de suicide et suicide des jeunes à Oran*, Éditions du CRASC, Alger, 2011.

Yousef TAIEB, *Le Suicide : ce tragique destin*, El Amel, Tizi-Ouzou, 2004.

ثامن وعشرون

«بنات ليسّي دايرين سكسي»

من التسلية إلى الدعارة
في طنجة (المغرب)

مريم الشيخ

في العقد الأول من القرن الواحد والعشـرين، أصدر شـاب ريـان، ابن طنجة ومُغَنّي «راي الحب» الشهير، أغنية بعنوان «*bnat lycée*» (بنات ليسي). وانتقد بكلام وعظي جداً التلميذات الشابات المتهمات باتباع سلوك فيه «مسعى جنسي» («دايرين سكسـي»). حيث يقول إنهن يستخدمن المدرسـة كمكان للتلاقي و«الفسوق» بدلاً من الدراسـة والتصرف كفتيات مسـتقيمات. وتتفق أغنيته مع الإشـاعات التي تعم المخيال والويب 2.0 المغربيّين. ومنذ عشر سنوات، والفتيات يرتدين المراييل، وهن «محط الأنظار» كما جاء في عنوان مقالة نشـرتها الصحيفة الأسبوعية الفرانكوفونية «ماروك إيبدو» «*Maroc Hebdo*» عام 2007 (في المغرب، يرتدي التلاميذ وطلاب المدارس الإعدادية والثانوية لباسـاً موحداً، وهو وردي أو أبيض للإناث، وأزرق أو أبيض للذكور). ونظراً لأن وضع التلامذة يتيح بعض الحرية في الحركة، فقد ساهمت الإناث منهم في المرحلة الثانوية في الفسوق، سمة المغرب المديني الحالي. ويؤخذ عليهـن أخلاقياتهن المنحلة، فهـنّ يخالطن الذكور، ويتأخّرن أكثـر مما ينبغي أمام بوابات المدرسة الثانوية. كما أنهن متّهمات بالذهاب مع الغرباء الذين يتقرّبون منهن والصعود مع الرجال في سياراتهم.

تشـكّل هذه الصورة للطالبة في المرحلة الثانوية صدى لقصص يمكن أن ترويها المومسـات الصغيرات في فترة مراهقتهن وتعليمهن. بعيداً عن خطاب سوسيولوجي

لا يضع في الصدارة تفسيراً لحالتهن إلّا الفقر والشح والعنف والجهل والاغتصاب أو زنا المحارم، فإنهن يولين في قصصهن مكانة مهمة لرغبتهن في اكتشاف الذات والتسلية. في البداية يتيح سرد هذا «الجنون»، أو «التكْحكيح» باللهجة المغربية، رؤية الفتيات بما هن عليه، أي شابات ومراهقات وفتيات، كما يكشف النقاب عن عمليات الانخراط في علاقات غرامية، حيث تكون مساعدة الرجال المادية عاملاً مهماً. في مثل هذه القصص، يولد في سياق التسلية البغاء العرضي أو الدخول في العمل في مجال الجنس. واذا بدا «الشباب» أنه يتماشى مع «المراهقة» و«التسلية»، فمن النادر ذكر هذه الألفاظ عند الحديث عن الجنس المأجور بشكل عام، والدعارة في المغرب بشكل خاص. ومع ذلك، فمن خلال فهم هذه الظواهر جميعها معاً يمكن فهم تعقيد مسارات شباب متأرجح بين انتظارات الزواج أو الهجرة الصعبة المنال، وشعور الإذلال الذي تسبّبه لديهن تجربة العمل في قطاعات النشاط النسائي غير المؤهّل الرئيسة (الصناعة والتنظيف)، والانجرار إلى طرق الدعارة. وبدلاً من حياة المومسات، سنتناول هنا، خاصّة، مسألة الدخول الصعب في حياة الراشدين، حتى لا نقول الدخول المتعذر.

مع القصة التالية، قصة «حياة» المولودة في عام 1989، سنكتشف الحياة اليومية لفتاة شابة من منبت شعبي، تستهتر بمعايير الحشمة ولا تخفي رغبة قوية باللهو. سوف نرى أيضاً كيف تعلّمت كسب المال باكتشافها للجنس الآخر، مع المجازفة في أن ترى نفسها فجأة محاصرة ضمن هُوِيتها الجنسية ومنخرطة تدريجاً في مهنة الدعارة، ما إن تصبح ضرورة تحمّلها مسؤولية نفسها ضاغطة بنحو أكبر، وطالما أن القنوات التقليدية للإنجاز الأنثوي غائبة-لا سيما الزواج.

جنون المراهقة

يقع الحدث ظهيرة يوم عادية كتلك التي كنت أقضيها غالباً مع أصغر الفتيات سناً، اللواتي كنت ألتقيهن في معرض القيام بأبحاثي، واللواتي كنت أشاركهن جزءاً كبيراً من حياتي اليومية. في ذلك اليوم من حزيران/ يونيو 2007، كلمتني حياة بالهاتف مقترحة عليّ الذهاب إلى الشاطئ. بعد ساعة، مرّت لتأخذني من الشقة التي أتقاسمها مع رفيقاتها القديمات في المدرسة الثانوية. ونحو الساعة الثالثة بعد الظهر، كانت حياة تنتظرني أسفل المبنى في سيارة سباق متوقفة ضمن صف ثانٍ يقودها رفيقها الذي يكبرها بسنتين - عمر علاقتهما بضع سنوات تخللتها انقطاعات متكررة - وصديق جالس في

المقعد بجانبه. انضممت إليهم في المقعد الخلفي واتجهنا نحو الساحل الأطلسي، على بعد عشرة كيلومترات تقريباً من طنجة. حدثتني حياة عن أسبوعها وصوتها تغطيه الموسيقى الصاخبة. ففي الأيام الأخيرة تلك، ذهبتْ إلى مدرستها. سعت للحصول على أقصى عدد من الدروس كي تتمكن من إجراء مراجعاتها. في غضون أيام قليلة تبدأ أولى امتحانات البكالوريا. بدت واثقة من نفسها على الرغم من تمضيتها هذة السنة كلها خارج جدران المدرسة. في التاسعة عشر من عمرها، تعتبر «البكالوريا» فرصتها الأخيرة للحصول على وظيفة لائقة. قال لها والدها، وهو مدرّس في مدرسة ريفية صغيرة، إنها إن حصلت عليها فإنه سيدخلها إلى مدرسة إعداد المعلمين. قالت لي: «لديه معارف». كان رفيقها يصغي إليها بانتباه على الرغم من الدخان الذي يملأ الهواء المحيط به وعينيه المحمرتين بما يوحي أنه في مكان آخر. وسألها بلهجة بطيئة وضاحكة: «أنت، معلّمة! بدعة لطيفة!». أما حياة نفسها فمؤمنة بذلك. ردّت عليه: «ماذا تعرف عن المدرسة، يا جاهل!» مشيرة إلى أنها داومت فيها مدة أطول منه. ثم استدارت إليّ وسألتني بعجالة عما يمكنها الإجابة به على أسئلة الامتحان. فوجئت بذلك السؤال لأننا لم نتطرق إلى برنامجها قط. لم تعد تسمعني الآن. ورفيقها، رداً على إغاظتها له، أرخى يده عن المقود وراح يسعى لمكان من جسمها كي يضربه. وبوشر بحفلة لعب باليدين حيث يمكن اختبار مدى كفاءة الشاب في القيادة، إذ لم يعد يرى الطريق أمامه. ابتسمت حياة بتكلّف. ما زلنا في الطريق، نسينا المدرسة وتسلينا بالتشاجر. راحت السجائر المحشوة بحشيشة الكيف تدور والشمس ضاربة، ولحظة الوصول رحنا مدفوعين بطيش اللحظة نبحث عن زاوية على الشاطئ بعيدة من الطريق حيث يمكننا قتل الوقت حتى المساء. كانت فترة ما بعد الظهر الطويلة مضبوطة بإيقاع النكات، والسباحة، والموسيقى التي كنا نسمعها على الهواتف الجوالة، والألعاب بالأيدي، والمبارزات اللفظية. توسعت المجموعة عندما انضم إلينا بنات وشبان آخرون، أو تقلّصت عندما انزوت ثنائيات في أماكن أكثر حميمية.

مدرسة الترفيه

رسمياً، حياة «طالبة مدرسة». لكن وضعها هذا لا يعكس حقيقة يومياتها بشكل صحيح. ففي النهار، تلتحق برفيقاتها وبشبان في المقاهي، على الشاطئ أو في صالات «الكولفازور golfazur» (**بلياردو غالباً**) في الحيّ التي تبقى مفتوحة في

طنجة حتى ساعة متأخرة من الليل. الشبان هم زملاء المدرسة، أو جيران الحيّ، أو شباناً التقتهم في الأماكن التي يترددون عليها. المقاهي المرتادة أكثر هي تلك التي يُسمح فيها بتدخين الحشيش. تاريخ الحشيش في منطقة طنجة يفسر استهلاكه المتاح علانية في بعض مقاهي «المدينة»، في (الجزء القديم من المدينة). المقصود في الغالب المقاهي القديمة، حيث الذكور هم الغالبون فيها، ولكن قد تقبل الفتيات فيها شريطة أن يصطحبهن رجلاً أو يعرفهن في المكان. وبين تدخين «الكيف» وجولة لعبة البرجيس، يكون الجو هناك لطيفاً. في الليل تخرج الفتيات للرقص، والإغواء، واللهو. وفي النوادي الليلية، حيث الموسيقى الغربية، يتلقى بعضهن الهدايا وبعض البطاقات أحياناً. وقد تركت طلعات المراهقة لدى حياة ذكريات لا تزال تضحكها كثيراً عندما ترويها بعد مرور عدة سنوات:

> ذات مرة، مع سليمة، كان علينا الانضمام إلى رجال في طنجة. كنا قد التقيناهم، كانوا ودودين ودعونا للانضمام إليهم. لم يكن لدينا المال ولم نكن نريد أن نذهب «بلا شيء». وهكذا سرقنا دجاجة من عائلة سليمة وجئنا إلى المدينة مع الدجاجة. يا للخجل! كان معنا دجاجة في كيس. أتذكر جيداً: سرنا نحو الجادة، وبالقرب من ساحة الكسالى «Paresseux»، وكان هناك صبية جميلون يجلسون داخل سيارة رباعية الدفع تحشوا بنا. بدأنا بإظهار جمالنا. في ذلك اليوم، كنا نصدّق نفسينا: أحدث تسريحة شعر وجلابية آخر طرز. كنا نتمايل في مشيتنا ونظهر لهم عدم الاكتراث. في الواقع، كنا نموت رغبة بالصعود إلى سيارتهم، وكنا قد نسينا أولئك الذين ينتظروننا مساءً. باختصار، حاولت الدجاجة الخروج فجأة من الكيس، وصارت تضرب بجناحيها في كل الاتجاهات. يا للخجل! الرجال هربوا. أراهن أنهم حتى اليوم يرون قصة «الجبليات» اللواتي حاولن التكبّر عليهم.

قبل أن تكون فتاة تعمل في الاقتصاد السريّ، أي في علاقات حميمية يتداخل فيها المال والحب، حياة فتاة طالبة في المرحلة الثانوية تحب التسلية. بل لعلها مراهقة «تطرح مشكلة» لأسرتها وللمدرسة. من بين مجموعة الفتيات اللواتي أعاشر وأعيش معهن هي الأخيرة التي ما زالت تتشبث بالدراسة. لقد التقت من أساكنهن على مقاعد المدرسة الثانوية. وفي ذلك الوقت بدأن بالتمرس على ملذات المراهقة الصغيرة: السجائر الأولى، أولى الاختلاطات بالذكور خارج ساعات الدراسة، أولى الطلعات إلى صالات الديسكو، أولى سجائر الكيف، إلخ. عندما تزورنا حياة في الشقة، تحب الفتيات تذكّر تلك اللحظات الأولى. تروي حياة:

أنا أحب المدرسة، لكني أفضل أن أقضي وقتي في الخارج [...]. أتسكّع في الشارع مع الشباب ["دراري"] في صالات «**الكولفازور**». أحياناً لا أذهب إلى المدرسة لعدة أيام. وقد قلت للمعلم إنني مضطرة للبقاء في المنزل لمساعدة أمي في الأعمال المنزلية. [...] أمي لا تعرف شيئاً عن جدول مواعيدي، ويمكنني أن أقول لها إن المعلّم قد غيّر دوامه أو إنه متغيب. المعلمون ليس لديهم مشكلة للقيام إن لم أكن حاضرة. هذا أفضل بالنسبة إليهم، يفضلون عدم رؤيتي. أنا لا أفعل شيئاً في الصف إلّا المزاح. كان الأمر أسوأ في السابق عندما كانت هناك سليمة والأخريات [أي شريكات السكن]. لم تكن عقليتنا سابقاً كاليوم. [...] لم يكن لدينا عقل في ذلك الوقت، كان يغادر محلّقاً دائماً، كنا نردّه إلى مكانه ولكنه يعود ويتفلت من جديد.

إذاً، اتخذت حياة موقفاً سلبياً حيال المدرسة مما حتّم فشلها الدراسي. فقد أخذها التسكع. واختارت التسرب المدرسي سبيلاً لتنشئتها الاجتماعية. وبعيداً من صفوف المدرسة بحثت حياة عن الاختلاط الجنسي المسموح به على مقاعد الدراسة، ولكنه مشبوه خارج جدرانها. تخرج كل يوم من منزلها للذهاب إلى المدرسة، تفلت من سيطرة محيطها العائلي من المراقبة المدرسية – وتستطيع بالتالي محاذاة طلاب آخرين، فتيان وفتيات. ولكن من المفارقات أن التعليم يلعب دوراً حاسماً في حياة حياة. والدليل على ذلك حرصها على الاحتفاظ بعلاقاتها مع الفتيات التي أسكن معهن. زميلات السكن. فمعهن تعلّمت مخالطة الذكور بحرية، وتطوير صداقات معهم، أو علاقات أكثر حميمة. التنشئة الاجتماعية في المدرسة، أو في محاذاتها متينة لا سيما أن ما يشجع على ذلك هي المدة التي أمضتها الفتيات هناك: – عشر سنوات من حياتهن، وسطياً. في وسط شعبي حضريّ، بينما تشهد الأسر وهناً جراء بكفاحها اليومي من أجل تلبية احتياجاتها المادية، يصبح الفضاء المدرسي عاملاً محدداً في عملية بناء الذات المراهِقة.

رحلة سيئة: عندما تصبح التسلية تَبَعيّة

في أيار/ مايو 2008، وجدتُ حياة من جديد في الحجرة التي كنت قد تركتها موقتاً. بعد أن تركت حياة المدرسة من دون الحصول على «البكالوريا»، ها هي تعيش الآن في الحجرة البائسة حيث تتكوّم فتيات صغيرات عرفن مسارات حياة هشة: عاملات على القطعة، عاهرات عرِضيات، أو المساران معاً. وتضيف حياة مسارها

إلى مســـار الأخريات، حيث إنها مرت من دون مرحلة انتقالية من المدرسة إلى هذا المسكن الجماعي لعازبات المدن الشابات والفقيرات. حين نجتمع مساء أمام شاشة التلفاز، تعاود الحديث معي أحياناً على سنوات المدرسة الثانوية.

كنت تخرجين للتسلية، كنت تقضين وقتاً سعيداً بالنسبة لك. لم يكن لدي شعور أن أكون «ناقصة». كنت كأي شخص. عندما كنا نخرج مع الشبان كنا نظن أننا في آخر الدنيا. كنت أستطيع أن أدخّن وأن أخرج علبة سجائري ببطء. كنت أذهب إلى مدينة «أصيلة» فقط [على بعد 40 كيلومتراً من طنجة] وأشعر وكأني قد ذهبت بعيداً. كنا نصل، نخرج السجائر، ونظن أننا في أوروبا. كنا نقول لبعضنا بعضاً: جيد، نحن بعيدون، لا أحد يعرفنا هنا. كنا كأننا نأخذ القارب ونرحل [ضحك]. اليوم، نحن مصابات بعقد. أنا معقّدة من كل شيء، من جسدي، من كل شيء. أنا خائفة من كل شيء. ذات مرة على الشاطئ، مع نادرة، لم نتوقف عن تغيير أماكننا لأننا كنا نتحاشى التواجد بجوار مجموعات الفتيان. حتى معلم السباحة نظر إلينا وقال لنا ضاحكاً: «ما الخطب؟ هل أنتما تائهتان؟» كنا لا نجرؤ حتى على الظهور بمايوه السباحة بينما لم يكن يزعجنا أحد، كان كل شخص مشغولاً بحياته.

إلّا أن ســـردها الســـاخر ينم عن ندم على مراهقتها. وهذا مـــا يتضمنه مصطلح «زيغا» «zigha» الذي تستخدمه بتكرار عند الحديث عن سلوكيات التسلية التي كثيراً ما تلامس حدود الســـلوك الأنثوي الامتثالي. من الصعـــب ترجمته، زيغا يعني رغبة بالتســـلية والاكتشـــاف لا يمكن كبتها والتي تبعدنا عن العقل، وضبط النفس، وكما تقول حياة: «الخروج عن الطريق». تحاول أن تشرح لي:

زيغا، زيغا... أنت لا تعرفين ما هذا! كيف سأشرحه لك؟ عندما لا يعود في وسعك الثبات في مكانك يتوجب عليك فعل شيء ما بحذافيره. يجب أن تخرجي إلى الديسكو، يجب أن تخرجي لتجنّي وتستمتعي. تبدئين بالتدخين، تجرّبين المخدرات، تمزحين مع الشبان، تقضين بعض الوقت معهم [...]. كنت بحاجة إلى الشارع ["زنقا"]. ذات مرة في الخارج، كنت أشعر بأني على ما يرام. كنت بحاجة إلى الخروج، والصعود إلى السيارات، والشرب، والتدخين... كان يجب عليّ تجريب كل شيء. كان عليّ أن أجرّب ذلك كلّه، لم نكن نعرف أن نشكر الله أو ننشغل بدراساتنا وكل ذلك، لا.

هذه «التصرّفـــات الجنونية» المراهقة إذا ما قورنـــت بالواقع المعاش في الغم ومستقبل غامض، تصبح استعادياً ما «يعبث» بالمسارات («تكرفست بهاد لهبل»).

بالتأكيـــد، فتحت هذه اللحظات على التجربة الشـــخصية «الحديثة». ولكن في هذا الوضع، لا يمكـــن الإقرار بها على هذا النحو. هذه الطلعـــات «تعبث» لأنها تصنع من الفتيات بنات ســـيئات، بنات شـــوارع («بنت الزنقا») عكس بنات البيت («بنت الدار»).

أصبحت حياة بنت شـــارع لأنها جعلت من الملذات المدينية الفتية وسيلة وجود مادي. بالخروج للتسلية، وتلقي الهدايا، والحصول على النقود لقاء طلعاتها مع الشبان، أصبحت امرأة قادرة على التكفّل بشـــؤون حياتها، لأن الرجال يســـاندونها في ذلك. انطوت على هذا الترتيب المعيّن في العلاقات بين الجنسين، والذي أصبحت الغلبة له في نهاية المطاف. إذا كانت «التصرفات الجنونية» في سن المراهقة تحمل وعود تفتّح فردي، فإنها تتحوّل إلى لهو صامت في المرء مستلباً كلما دخلنا في سن الرشد.

الاقترانات الأولى:
هشاشة بسبب المال

انزلقـــت حياة إلى ممارســـة الدعارة في أواخر فتـــرة المراهقة؛ بما أن عروض الزواج (من طرف موســـر) شـــبه معدومة، وعرض العمل المجزي خفيضة لفتاة لا تملك مؤهـــلات أو خبرة مهنية. البديل لحياة هو الرهان على علاقات مســـتقرة مع الشبان بانتظار نصيبها، على صعيد الزواج. امتثلت بذلك إلى النمط التقليدي لتوزيع الأدوار بين الجنسين، نمط فيه التفاوت الاقتصادي بين الرجال والنساء يتضمّن تبعية الثانيـــة للأول، – مع الفارق هنا أن هذا النوع مـــن العلاقة يتخذ مكاناً له خارج إطار الزواج.

بعد المدرسة الثانوية، أقامت حياة في استوديو صغير لبضعة أشهر مع صديقها. فـــي ربيع عام 2008، دفع الروتين ورفض عائلة الشـــاب زواجـــه وهو ما زال صغيراً إلـــى انفصال مؤلم. آنذاك أقامت حياة علاقة مع رجـــل آخر يعيلها. من دون أن تترك حجرتنا المشـــتركة حيث اســـتمرت تدفع إيجاراً لضمان مكان تـــأوي إليه في حالة حدوث مشاكل، وأمضت شهوراً طويلة حبيسة منزله، غير قادرة على الخروج. غيرة شـــريكها عززت لديها فكرة أن تلك العلاقة ســـتنتهي بالزواج. إلّا أنه في عام 2009 تركها متجهاً لأخرى. تعلّق زميلاتها في الحجرة على الانفصال بالألفاظ التالية، وهن متعزيات بعدم رؤيتها تخلص من حالة العزوبية قبلهن:

استخدمها. لعبت دور أن تكون زوجته لتجد نفسها في النهاية خارجاً. كانت تطبخ له وتنظف ملابسه. الآن ستفهم كيف يجب التصرف مع الرجال: معاملتهم ككلاب!

بالإضافة إلى زعزعة مشاعر حياة وآمالها، فإن هذا الحدث أضعف وضعها المالي. فمنذ ذلك الحين وجب عليها ألّا تعتمد إلّا على نفسها. ومع ذلك الانفصال ظهر ضعفها على السطح.

كانت حياة مدفوعة إلى علاقات تغريها بإمكانية اندماج اجتماعي محترم. تابعت مغامرات أخرى لا تستمر ولكنها تخلق ديناميكية تدفعها إلى «الخروج». في المغرب، يشمل الخروج جميع الأفعال التي تتعارض مع الأخلاق الحميدة للنساء (الخروج إلى الشارع، الخروج للتسلية، الخروج مع رجل). في نهاية المطاف، يتأتى من مثل هذا النمط من العلاقة ما يشير إلى الدعارة. وفي فضاء الترفيه تستطيع حياة أن تزيد معارفها. وفي هذا الفضاء أيضاً تكتسب تدريجاً سمعة فتاة تخرج أو «عاهرة»، لا سيما عندما يصبح المال غالباً:

> [رفيقي الأخير]، لم يعدني بالزواج، ولكن كنت آمل ذلك، كنت أقول لنفسي: لا أحد يدري. وبقيت معه في شقته. كان يخرجني كل ليلة، كنا نرتدي ملابسنا ونذهب إلى المطاعم، كان يعطيني ما أحتاجه. كنت بحالة جيدة، لم أكن بحاجة للبحث عن عمل. ولكن في ما بعد تخاصمنا. وشيئاً فشيئاً لم يعد يرجع إلى البيت ووجدت نفسي وحيدة من جديد، مسجونة ولا شيء في جيبي. كان يجب عليّ أن أتدبر أموري، وأن أخرج لأجلب المال. انضممت إلى سليمة والأخريات وبقيت أعيش معهن. شجعنَني على الخروج [...]. الشبان، لا يتوقفون عن إعطائك، وإعطائك. إنهم يعطونك المال حتى. وأنت تعتادين على هذا المنهج ثم تكونين بحاجة إلى شاب يستطيع أن يعطيك.

لا يمنع السعي إلى الترفيه الفتيات من الأمل بأن مصادفة حبهن وأن يفضي إلى شيء جدِّي (**المعقول**). الترفيه الذي يبدأ في الأصل متعةً، يتحوّل تدريجاً إلى «خروج» أقل مصادفة وأكثر «مهنية». تصبح العلاقات الحميمة مصدر دخل، وما كان يبدو عملية تعزيز للذات وانعتاق وتمكين يتطور إلى ديناميكية استلاب اجتماعية، من خلال الخضوع لموارد الرجال وللحاجة المادية. تدريجاً، تنقلب هذه الفتيات «مرغمات» إلى اعتماد نمط حياة آثمة تهدد احترامهن وصحتهن وسلامتهن. تجاربهن مأسوية، بمعنى أن الفتيات لديهن إحساس مزدوج بالاستقلال الذاتي وهن يتسلين، ولكن أيضاً بالذوبان في علاقات حميمة عقيمة.

أصبحت حياة، «طالبة المدرسة» سابقاً، عاطلة من الزواج وهي تسعى لأن تكون راشدة محترمة. وفي سعيها استخدمت الوسائل المتاحة لها: خبرتها في الترفيه والتسلية وفي العلاقات مع الرجال. تواظب هي وزميلاتي في الحجرة على ارتياد أحد أكبر الملاهي الليلية في طنجة. كل الليالي تقريباً، تعدن إلى منصات الرقص ويتقاسمن، كما في سن المراهقة، مجموعات المعارف الذكورية نفسها، ويتصيدن الزبائن معاً، ويتذوقن جميعاً مرارة العلاقات الحميمة خارج إطار الزواج (الاعتقالات والاحتجاز والإتهامات).

تغيّرت حياة بشكل كبير في السنوات الأخيرة. زاد وزنها كثيراً، نحل وجهها، والزرقة حول عينيها لم تعد تفارقهما. إنها تكاد لا تنام. تقضي لياليها في الخارج. وترقص على حلبات الرقص بانتظار زبون يعرض عليها أن تشاركه ليلته. لدى عودتها عند الفجر وتجد صعوبة في استرجاع قواها. إنها تنوي ترك صالة الديسكو، قالت لي، وهي تتلمّس أجزاء حميمة من جسدها وتكرر: «أنا أكره نفسي، أنا بشعة. لست سوى ثديين». في سنة واحدة فقط، جعلت صالة الديسكو منها عاهرة على أكمل وجه. سابقاً، كانت تستطيع الإفلات من تلك الهُوِية النقيصة لأنها كانت تتحكّم بحياتها المهنية بنفسها. واليوم تدخُّل الإدارة بلياليها من قبل مدير الصالة يمنعها من أن تحدد لنفسها هوية مغايرة:

> إذا لم تأتي ذات ليلة تُمنعين من الدخول. وإذا لم تمتثلي لقواعد اللباس يحظر عليك الدخول. كل ليلة عليك ارتداء ملابس من لون معين. فالأربعاء برتقالي، والثلاثاء أحمر، والخميس دوماً فستان سهرة. وإذا لم تحترمي ذلك تحشرين في الزاوية لأنهم لن يأذنوا لك بالدخول. وإذا غبت أياماً، على سبيل المثال، فلن يسمحوا لك بالدخول أو يلزمونك بدفع 200 درهم للدخول. إنهم يستخدمونك في حين أنه ليس لديك أي عقد معهم. وإذا غبت عن بعض السهرات، فسوف يسألونك المبررات.

إن إدارة الفتيات اللواتي يأتين لممارسة الدعارة في صالة الديسكو ليلاً تشكّل آلية قوية لإعداد المشتغلة بالجنس. لم تنخدع حياة، فقد اتضح لها أن التردّد على هذا المكان يجردها من وسائل المقاومة. وإلزام الفتاة بالحضور بشكل يومي لا يقدّمها في صالة الديسكو كفتاة غرضها الترفيه والتسلية، وبالتالي يمكنها أن تلتقي شاباً تكوّن معه قصة خارج المشهد الليلي، ولكن كفتاة تابعة لأثاث المكان محددة

بنظام لون، مثل بقية الفريق (الخدم، والحراس ونســاء الخدمة). وتخشــى حياة من أن تكون محــدّدة هكذا لأن ذلك يحط مــن مرتبتها: من فتاة كانت تتســلّى في هذا الملهــى، أصبحت عاهرة يشــغّلها صاحب عمل لا يدفع لهــا أي أجر حتى. ومهمة الحراس المنتشرين في المداخل تذكيرهن ســرّاً بنظام غير رسمي ملزم: لا يمكنهن المغادرة مع الزبون في بداية السهرة ويجب عليهن تعهّد الرجال وجعلهم يستهلكون المشــروب، تحت طائلة التعرض للحرمان من الدخول فــي المرات التالية. وتتدبر الفتيات معاملاتهن لوحدهن، ولكن أعمالهن تعــود بالربيع والفائدة للنوادي الليلية وللوســطاء الطفيليين الصغار - الحراس، وسائقي سيارات الأجرة والشرطة وعمال الفنادق - الذين يجنون لأنفسهم دخلاً إضافياً بفضل الفتيات: يدفع الزبون عادة أكثر مما تقبض البنات... وقد أصبحت حياة، مثل الفتيات الأخريات، محترفة ليل:

[سابقاً] كنت أفكر فقط بالخروج، والمزاح [«نتقهقه»] مع الشبان. كانت الحياة بسيطة. كنا نجنّ. هناك، لم أعد قادرة على تحمل أكثر من ذلك الذي يقول لك تعالي إلى هنا، خذي هذه الوضعية، التفتي هكذا أو آخر يقتلع ثدييك، وأيضاً آخر يقول لك: «جاء دور صاحبي». في ذلك اليوم رأيت زبيدة. كان قد مضى وقت طويل لم أعد أسمع عنها شيئاً. وجدتها أسفل أحد المباني. كانت خجلة عندما رأتني من بعيد وتظاهرت أنها لم تعرفني. كانت خجلة لأنها كانت عاهرة في الشوارع. تعرفين أولئك نسخر منهن لأنهن يذهبن مع الشبان من أجل لا شيء. القذارة والمرض. تخيلي زبيدة، تلك التي كنا نجن معها، كنا نذهب في عطلة نهاية الأسبوع إلى مراكش. أدارت رأسها، لم تكن تريد أن أراها. يخيفني الشارع. عندما أحاول الحفاظ على رفيق، لا أنجح لأنني بحاجة إلى المال، ولذا عليّ الخروج كل ليلة.

تجد حياة صعوبة أكبر في تأمين علاقة مستقرة وجدية لا سيما أنها تصنع تحولاً في طريقة مقاربة مســألة المال بعد الآن ضمن العلاقة زوجية. ولكي لا تخيف طالبي الزواج، يجب عليها أن ترفض المال المعروض والبحث عن طرق أخرى لتحصيله. تسعى لأن تعود إلى سابق عهدها وجرّبت في عالم العمل في المصانع لكنها فشلت. وفي كل مرة تجد نفسها مدفوعة إلى «خروج» يصعب عليها أكثر فأكثر أن تنقذ نفسها منه. فحياة متورطة بالفعل كثير. يُقرأ ذلك على جسدها ووجهها:

تقدمت للعمل في مصنع للأسلاك، فتيات كنّ قلن لي إنه يطلب عمالاً حالياً. عملنا رتلاً وتركونا ننتظر وقوفاً لمدة ساعتين. ثم كان كل واحد يمر بدوره أمام فتاة تقول

له إن كان سيدخل أولاً لإجراء مقابلة [التوظيف]. وعندما وصلت أمامها، لم تنظر إلي حتى، وقالت فقط: «التالي». كانت سيرتي الذاتية معي وكنت مؤهلة لأني حاصلة على مستوى الدراسة الثانوية كما طلبوا. حتى إنها لم تنظر. لم أفهم شيئاً. في ذلك اليوم، كرهت نفسي. وفي يوم آخر قالت لي ابنة عمي: «لا تتعبي نفسك، كل ما تفعلينه معروف، الأفضل لك أن تعودي إلى أمك». أنا أكره نفسي!

فـي «الخروج» تنتهي فترة المراهقة ويُنتظر أن يتم النصيب بالزواج، إنه المخرج الوحيد للفتيات اللواتي يخشـين الاستسـلام لعمل نسـائي عقـوق، ووجهَ الفقر، والتخلّي عن الحراك الاجتماعي. يكون «الخروج» في البداية بمثابة وسيلة للهروب مـن الإهانة، والحيرة، وعدم اليقين. «الخروج» المسـلّي يعـوِّض، إنه يتيح انبعاث السرور في الذات فضلاً عن قوة شرائية. ولكن من الصعوبة بمكان أن يكون ما تشتهيه كل فتاة من صميم قلبها ألا وهو مرحلة انتقالية انتظاراً لأن يصبحن راشـدات. عندما تشـحّ عروض الزواج والوظائف اللائقة يطبِق فـخ الدعارة. وهكذا دخلت حياة في صناعة اللهو والجنس مباشرة. تأكيد الذات كمثل فردي أعلى، للتعويض عن الإهانة الاجتماعية باللهو، يتحوّل إلى حياة من الألم تتسم بصعوبة أن تتغلب فيها فتاة فقيرة، على حالتها.

لمعرفة المزيد — POUR EN SAVOIR PLUS

Susan SCHAEFER DAVIS et Douglas A. DAVIS, *Adolescence in a Moroccan Town. Making social sense*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1989.

Hannah P. DAVIS, *Unmarried Women and Changing Conceptions of the Self in Sidi Slimane, Morocco*, thèse de doctorat sous la direction de Lila Abu-Lughod, New York University, 1992.

Elizabeth CLEMENT, *Love for Sale. Courting, Treating, and Prostitution in New York City, 1900-1945*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2006.

Films : Mustapha DERKAOUI, *Casablanca by night*, Art 7, 2003 ; Leïla KILANI, *Sur la planche*, Aurora Films, 2011.



القسم الرابع

الكلام

ينكب القسم الرابع على الرابط القائم بين تسالي الشباب العرب والكلام والالتزام، سواء كان هذان الأخيران سريعي الزوال، على غرار لحظات الإنتفاضة والثورة في عام 2011، أو تلك الأكثر رسوخاً على المدى الطويل. بتأثير القمع الذي تمارسه الأنظمة الاستبدادية في العالم العربي حتى انتفاضات عام 2011، كان الانتباه إلى التحشيدات في المنطقة متمفصلاً عموماً، حتى وقت قريب، حول فكرتين رئيستين: الأولى أن المجتمعات العربية، وخاصة شبابها، كانوا سلبيين سياسياً، مدجّنين من قبل أنظمة تنتهج العصا والجزرة أو أشكال سيطرة أكثر براعة، أو مثبطين بسبب التكلفة الباهظة للنشاط الاحتجاجي في هذه السياقات (من بلد إلى بلد، هناك عدد لا يحصى من المفقودين والسجناء السياسيين، والمتعرّضين للتعذيب، والمنفيين أو الذين تعرضوا لمختلف وسائل القمع). والثانية تصف المجال السياسي بطريقة ثنائية تضع الأنظمة الهرمة وريثة الإيديولوجيا القومية في تعارض مع الحركات الإسلامية أو الهُوِياتية التي تتمتع بطاقة انفصالية مهمة.

إذا كان هذان الزعمان يستندان بوضوح إلى توجّهات شديدة تميّز المجتمعات العربية، يبقى أنهما قد أغفلا سلسلة طويلة من العلاقات بالشأن العام، أكثر تعقيداً. إضافة إلى مصادر عديدة استوحى منها المشتغلون على العالم العربي خلال العقد الماضي، تجدر الإشارة إلى أعمال عالم السياسة الأميركي جيمس سكوت، الذي قدّم الأشكال السرّية وغير المتوقعة للمقاومة السلمية بقيادة الفلاحين في جنوب شرقي آسيا على الإصلاح الزراعي[1]. وكثير من أولئك الباحثين أُخذوا بهذا الحدس. وبالتالي، فإنهم لاحظوا من حقول أبحاثهم احتجاجات مقنّعة، لا بل مقدّمات لطرق

(1) James SCOTT, *Domination and the Arts of Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1990.

وجود جديدة في السياسة، تقطع مع أجيال المناضلين السابقين (جرت تنشئتهم اجتماعياً في الجامعات حول شعارات اشتراكية أو عروبية أو إسلامية)، ونظموا أنفسهم حول قضايا غالباً ما كانت محلية. وفي امتداد هذه الفكرة المحفّز للغاية تندرج نصوص هذا الجزء الأخير.

أشكال اللهو التي جرى توصيفها في النصوص التالية تلامس مختلف أشكال التسييس. المقصود إعطاء الكلام للشباب الذين أُمكن حصرهم منذ فترة طويلة في عالم الصمت أو النفي (خروج، على حد تعبير المقولات الشهيرة التي وضعها ألبرت هيرشمان[1]). ولكننا لسنا معنيين هنا بالكلام تحديداً على ممتهني الكفاح، أو على الأنشطة التي يمكن أن تجري ضمن إطار الانخراط الحزبي. تتابع الفصول العشرة التالية كيف يعاد خلق علاقات اجتماعية بصخب، بما في ذلك في المجال الافتراضي، وفي مواجهة مختلف الرقابات، وكيف يجري التعبير عن الرأي، ولكن أيضاً كيف يعاد رسم حدود العمل في الشأن العام والسعادة الخاصة في الأنشطة الترفيهية (المعاد) خلقها، والإيثارية غالباً.

في الأجزاء السابقة من هذا الكتاب، رأينا ثقافات فرعية متفردة انتشرت فعلاً. بعضها يختص بالتنمية الشخصية، بالتأمّل، أو بملذات المتعة، ويبقى بعيداً عن أي نشاط سياسي. والبعض الآخر، من دون أن يصاغ بشكل واضح في صيغة التزام عام، أكثر ميلاً لأن يكون مرتبطاً بديناميات حزبية، أو لأن يستشف منها مشاريع بناء مجتمعي: إن الممارسات الصوفية أو السلفية أو التطواف في خانات اليسار المفعمة بأجواء الحنين، أو المسرح الشيعي، تطمس الحدودَ بين اللهو والكفاح. ومن بين العديد من الممارسات التي يمكن أن نلاحظها في هذا الجزء الأخير، تبدو لنا ثلاث زوايا على جانب أعلى من الخصوصية.

أردنا أولاً استكشاف استخدامات التقانات الجديدة، وبخاصة الإنترنت. وبتسليط الضوء عليها، ربطاً بصورة «المعارض في الفضاء الافتراضي» يمكنها توليد وهم تعبئة افتراضية وشعبية، منذرة بحلول ممارسات «متعية» بقدر ما هي «ديمقراطية» و«تشاركية». وتتيح التحليلات، الأكثر واقعية، المعروضة في هذا الجزء الاقتراب

---

(1) Albert O. HIRSCHMAN, *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Harvard University Press, Cambridge, 1970.

أكثر ما يمكن من أولئك الشباب النشـطاء على الويب، وتُظهر كيف أن صراعاً «غير سياسي» ظاهرياً ضد الرقابة والقمع صبّ ضمن ألعاب متعلقة بالسلطة أكثر وضوحاً.

ثم أردنا استحضار اللحظات الثورية وكيف أنها كانت تستطيع التأثير على وقت الفراغ وأنشطة اللهو، وذلك من خلال مثالين متضادين. فصل يركّز على الطريقة التي كان الثوار الليبيون الشباب، بعد عودتهم من القتال، يحفظون ذكرى مآثرهم الحربية في لقاءاتهم اليومية في مقهى وسـط مدينتهم على الخبرة الجماعية المعاشـة على الجبهة. ويركّز نص آخر على وعي بالطبيعة «السياسـية» لدى بعض الشـباب السنّي البحريني الذين قد أفسـدتهم النزعة الاسـتهلاكية: تنازلوا موقتاً عن لهوهم المعتاد، وقرروا الالتزام بـ«الدفاع عن الوطن» ضد حركات ينظر إليها على أنها تهدّد طائفتهم.

وأخيراً، يختتم الكتاب بسلسـلة من الفصول عن الفن الملتزم. وغالباً ما يقتصر الكلام على العالم العربي حصراً، فالفن يستطيع أن يساعد على إبطال المحظورات، وتحفيـز الوعي العام، وتحريك المشـاعر. وتتناول الفصول الخمسـة الأخيرة من الكتاب ممارسـات المقاومة الخلّاقة والابتكار الفني بوصـف انبثاق لغات جديدة وأشـكال انشقاق غير مسبوقة. وتعرض هذه النصوص فن الشارع الذي تطوّر بشكل ملحوظ في اليمن (أو في مصر)، وتصوِّر الفن الفلسـطيني كوسـيلة لتجاوز الهيمنة الاسـتعمارية، وتصغي لأولئك الموسـيقيين «الغاضبين [1]»، الذيـن يوزعون، في بيروت أو الدار البيضاء أو الإسكندرية، كلام الاحتجاج وألحانه.

لوران بونفوا وميريام كاتوس

(1) Christophe TRAÏNI, *La Musique en colère*, Presses de Science Po, Paris, 2008.



تاسع وعشرون

«يوم سيّئ بالنسبة إلى عمّار»

عندما يهاجم المدوّنون التونسيون الرقابة

رومان لوكونت

موظف عجوز أصلــع، يضع نظارة أنفيــة، مكبوت، عديــم الكاريزما والحياة الاجتماعيــة، وغالباً في يده مقــصّ... هكذا كان «عمار»، شــخصية اخترعها رواد الإنترنت التونســيون لتجســيد الرقابة على الإنترنت في عهد بن علي. عمار هو رمز الارتباط المنســوج على الويب التونســي على مدار العقد الأول من القرن الحادي والعشــرين بين التسلية والسياسة: مسلٍّ، ومصدر نكات لا ينضب، وفي الوقت نفسه يعبّر استحضاره عن السخط إزاء الاعتداءات المتكررة على حرية «النِتّ» في تونس، وحرية التعبير به عن الرأي في الشــؤون العامة، ولكن أيضاً بكل بســاطة لملء وقت الفراغ به. وتكشّف أن عملية «نهار على عمار» ("يوم سيِّئ لعمار»، كما تُرجمت بلغة «عرَبيزي» من قبل مستخدمي الإنترنت[1])، التي انطلقت في أيار (مايو) 2010 من قبل «المدونين» التونســيين لتنظيم تظاهرات في الخارج وخاصة في تونس العاصمة ضد رقابة «النِتّ» في تونــس، كان لها بهذا الصدد أهمية خاصة. كانت قبل الثورة بنصف عام تقريباً، قادها نشــطاء ســيلعبون في ما بعد، من دون تطابق حقيقتهم مع الصورة، كـ«رموز» و«زعماء»، التي وضعتها لهم وسائل الإعلام، دوراً مهماً خلال الانتفاضة الثورية عن طريق تحديث شــبكة الاتصــال الافتراضية الخاصة بالنشــطاء، وطرق التزامهم. وتجلت هذه العملية في نمطين من تمفصل التسلية والسياسة تجاوزا تاريخ الاستخدامات التونســية للإنترنت، شاهدةً على مشروع غير مسبوق في تاريخ حركة

[1] أنظر في هذا الكتاب مقالة إيف غونزاليس-كيخانو «Yves Gonzalez-Quijano»، ص 322.

النشطاء التونسيين على الإنترنت وإخراج الاحتجاج «الافتراضي» إلى الشارع. فهي من ناحية، توضح كيف أن فضاءً رقمياً استُثمر في البداية بشكل أساسي من قبل أفراد - معظمهم من الشباب - لملء أوقات فراغهم، والتسلية، وبناء علاقات اجتماعية عليها وصونها، وبناء هُويتهم وتأكيدها، وجد نفسه مسيَّساً في جزء كبير منه بسبب رقابة خبط عشواء. من ناحية أخرى، حتى على مستوى طرق التعبير السياسي والعمل الجماعي الناجم عنها، فإنها تشهد على كيفية تكامل الممارسات التي تتسم بها التسلية: الفكاهة، والترفيه، والتفلّت من الرسميات... وقد أُدرجت هذه العناصر في استراتيجية التعبئة لحملات **نهار على عمار** ذاتها: متعة لدفع مرتاد الإنترنت التونسي «فلان»إلى الانخراط في التعبئة، وهذا هو المسار الذي اختاره أبطال هذه المغامرة. وبالإضافة إلى هذه الطبيعة المرحة والمسلية، ستميّز هذه التعبئة ثلاث سمات رئيسة: الشفافية، والالتزام بالشرعية والابتعاد عن «نزعةالتسييس».

عمّار، ضاق الصدر به:
من التسلية إلى الاحتجاج

على الرغم من أن نظام بن علي في تونس قد قام بترقية الإنترنت، إلّا أنه كان يخشى من «تحوَّل» هذه التكنولوجيا ضده، ونفّذ رقابة صارمة على استخدامه، وكانت الرقابة وجهاً من وجوهها الرئيسة. ارتكز هذا النظام، المعتمد على تكنولوجيا فائقة التطور «صُنع في الديمقراطية» (الولايات المتحدة، على وجه الخصوص)، أساساً على منع الوصول إلى الموقع بأكمله أو إلى ملف على منصة «الشبكات الاجتماعية»، مثل **فيسبوك** و**تويتر**. وبدلاً من الصفحات المحجوبة، كانت الرقابة تطرح بخبث لمستخدمي شبكة الإنترنت في تونس صفحة «خطأ 404» (شأنها شأن مثل عمّار، شكلت مصدراً للكثير من النكات)، مشيرة إلى وجود مشكلة فنيّة... بعيداً عن عمل تلك الرقابة الذي اقتصر على ضبط المعارضين والنشطاء من المعارضة، إلّا أنها شكّلت مَحدَلة لم يسلم منها مساحات واسعة يستثمرها مستخدمو الإنترنت التونسيين «العاديين»، والذين كان **الويب** بالنسبة إليهم في المقام الأول أداة استرخاء وتشارك مسالمة تماماً. من دون استخدام أساليب التحايل، لم يكن متاحاً لهؤلاء المستخدِمين، على سبيل المثال، مشاهدة آخر فيديو لمُغَنِّية الپوپ المفضلة لديهم على **يوتيوب** أو **ديلي موشن**، ولاحتى مشاركة صورهم الشخصية على موقع

«فليكر»، كلها مواقع محظورة... وهناك بعض المدوَّنات تركّز في المقام الأول على الحياة الخاصة أو الأهواء الشخصية لمؤلفيها، كانت مدرجة أيضاً على القائمة «404» المخصصة للحجب. بعيداً من خنق الانتقادات على الإنترنت، فعلى العكس، دفعت تلك الرقابة المتفاقمة عدداً متزايداً من مستخدمي الإنترنت غير الملتزمين للتعبير عن استيائهم فردياً، بل وجماعياً أيضاً. أسهم عمّار أيضاً، باعتباره عدواً مشتركاً، ورغماً عنه، في فتح كوّة في الحواجز التي كانت موجودة بين الأقلية من «المخالفين الإلكترونيين» الساعين إلى التغيير السياسي، والغالبية من مستخدمي الإنترنت التونسيين «العاديين» الساعين إلى التسلية والتعبير عن الذات.

وفي هذا السياق، في نيسان/ أبريل وأيار/ مايو 2010، أدّت موجة غير منتهية من الرقابة إلى موجة غير منتهية من الاحتجاج. وأطلقت في البداية «تظاهرة افتراضية»: (سيِّب صلاح يا عمار/ دعني رائق المزاج يا عمار)، تعنى بعرض صور على الإنترنت غذاها على مدار أيام تونسيون يتناولون عمار ليعرضوا بدعابة شعارات ضد الرقابة. ولكن في أوائل شهر أيار (مايو)، في معمعة حملة سيّب صالح، أعلن بضعة من المدونين الأكثر طموحاً «تظاهرات حقيقية لحرية افتراضية» في المدن الأجنبية، وبخاصة في تونس العاصمة، أمام وزارة تقانات الاتصال. هل كان رواد الإنترنت التونسيون على وشك النزول إلى الشوارع؟

تشكّلت نواة تظاهرة **نهار على عمار**، التي كانت خلال الأسبوع الأول من شهر أيار (مايو) المذكور، من عدة أشخاص يزيد قليلاً على عشرة من الشبان البالغين التونسيين (أكبرهم سناً بعمر خمسة وثلاثين سنة، وأكثرهم بين عشرين وثلاثين سنة)، وهم متعلّمين من سكان المدينة (يقيمون في تونس العاصمة والمدن الأوروبية، أو الأمريكية الكبرى). أقلية فقط ترعرعت في بيئة أسرية مناضلة (العائلة، الأهل، وأحياناً غيرهم من أفراد الأسرة المنخرطين سابقاً في معارضة النظام القائم). البعض معروف مسبقاً بأنهم «ناشطون إلكترونيون»، وبخاصة في الخارج. وآخرون أقل عدداً بكثير كالشابين اللذين سوف يصبحان الوجهين الرئيسين للتعبئة: ياسين العياري (ابن سبعة وعشرين عاماً، مهندس كمبيوتر)، وسليم عمامو (ابن اثنين وثلاثين عاماً، أختصاصي كمبيوتر) في تونس العاصمة. وتعتمد المجموعة إلى حد كبير على القائمة البريدية (مجموعات *Google*) لتنسيق وتطوير حملة التعبئة. وعلى الرغم من السياق القمعي فهذه القائمة البريدية، التي تتحاذى فيها اللغة العربية الفصحى مع اللهجتين التونسية

والفرنســية، معلنة على الملأ بشفافية وانفتاح: استمارة الانضمام المصدَّقة بتصويت أعضائها ضرورية للمشاركة فيها، ولكن أي شخص يستطيع الاطلاع عليها.

وســرعان ما أصبــح تنفيذ تظاهرة في تونــس العاصمة الهم الشــاغل لمطلقي تظاهــرة **نهار على عمار**، باعتباره في عداد «دعــم» لتظاهرات الخارج المتوقعة أمام القنصليات التونســية في باريس ومونتريال ونيويورك وبون. وباعتبارها مؤثِرة نهجاً قانونياً، اعتزمت المجموعة تقديم بيان تجمُّع وفقاً للأصول إلى الســلطات التونسية المختصّة، كي تتلقى في المقابل إيصالاً بالاســتلام يكون مرادفاً لإضفاء طابع شعبي على التحرك. يشــترط القانون أن يكــون هذا «البيان موقعاً من قبل شــخصين على الأقل»، والصعوبة الأولى التي واجهت أصحاب المدونات هي العثور على شخصين على أقلّه في تونس مستعدين للتوقيع، وبالتالي تعريض أنفسهم بشكل خاص من أجل «أفراح» الانخراط الاحتجاجي في تونس. ومن المتّفق عليه لدى مجموعة **نهار على عمار** أن الموقّعين، ما عدا المســؤولية القانونية، يصبحان الوجهين العاميّن الرئيسين للتعبئة، لا سيما أنهما مكلفان بتفصيل الإجراءات الإدارية لمستخدمي الإنترنت من أجل إضفاء الشــرعية على التظاهرة. ولذلك، بالنسبة إلى المجموعة، من الضروري أن يكون هذان الموقعان «غير منتسبين سياسياً»، ومستقلّين عن أي بنية مناضلة. وبعد بضعة أيام من المناقشــات والتردّد، أصبح في نهاية المطاف ياســين العياري وسليم عمامــو الموقّعين المثبتين الوحيدين، وانضمت إليهما بعد عشــرة أيام لينا بن مهنّي (سبعة وعشرون عاماً، أستاذة مســاعدة في الجامعة). لم يكن أختصاصيا الكمبيوتر هذان متعارِفين، ولكن ســوف ينشــأ بينهما تواطؤ قويّ ويصبحان الوجهين البارزين على كل إعلان بشأن حملة **نهار على عمار**.

«القازلين ضروري»

في الواقع، يندرج هذا المسعى وراء ممثلين (قانونيين ويتمتعون بسمة عامة) غير منتمين سياســياً في نطاق التفسير (إطار frame، بالمعنى الذي يحدده عالم الاجتماع ديڤيد ســنو «David Snow») «اللامنتمي سياسياً» الذي سعت المجموعة لإضفائه على تجمع 22 أيار/ مايو) طوال الأسابيع الثلاثة من التحضير. وعلى صفحة **فيسبوك** المخصصة لهذا الحدث، هكذا أُعلنت الهُوِية:

> هذا الحدث مستقل عن أي حزب سياسي أو جمعية. وسوف يكون سلمياً. [...]

ملاحظة: يرجى عدم إحضار أعلام أو موسيقى من شأنها إعطاء هذا التحرك معنى سياسياً أو دينياً.

ويقـوم بعض أعضـاء المجموعة بوضوح أكبـر، على مدوَّناتهـم وغيرها من مساحات النشـر الشـخصية، بتقديم التحرك على أنه «غير سياسـي». وكما تشهد محادثاتهـم على القائمة البريدية مثلاً، يحيل هذا الحيـاد المعلن على الملأ إزاء أي دلالة «سياسية» إلى رفض هؤلاء الشباب التونسيين غير «المسجّلين» الشديد لأنماط تنظيم المعارضة التونسية التقليدية وعملها، ولكن أيضاً يرتبط ارتباطاً وثيقاً باعتبارات تكتيكية (أخذ الإكراه السلطوي في الحسبان)، واستراتيجية (حشد عدد كبير من رواد الإنترنت «العاديين»). دعونا نتوقف طويلاً على البعد التكتيكي بشكل خاص، لعدم التمكّـن هنا من تحليل مفصّل لمختلف معاني ورهانات هذا «اللاإنتماء السياسـي» المعلن، والذي اخترق تاريخ الممارسات الاحتجاجية على النِتّ في تونس.

إزاء السـلطات، هذا «النأي بالنفس عن أي ارتباط سياسـي» هدف إلى خفض أكلاف الالتـزام (من قمع ومضايقات أخرى)، خصوصاً بالنسـبة إلى أولئك الذين يعيشـون في تونس، والاكتفاء بالتركيـز على نقد رقابة الإنترنت مـن دون التنديد بالمسؤولين عنها علانية، يهدف عبر التلميح إلى تجنّب اتهام السلطة بصورة جذرية. ومن دون شـك، يهدف هذا الحذر إلى «طمأنة» مستخدِمي الإنترنت العاديين الذي يريدون أن يشـاركوا في تظاهرة تونس العاصمة. وأخذ عمار كهدف للتصويب عليه يشـكّل خياراً مناسـباً للغاية: تتيح هذه الشـخصية الخيالية، التي تحمل بعداً هزلياً ومسـلياً، تجنّب تحديد واضح للمسؤولين الحقيقيين. إذا كان عمّار رمزاً للربط بين «التسلية» و«السياسة» في الإنترنت التونسـي، فإن هذا التمفصل جاء نتيجة السياق القمعي المشـجع. طوال العقد الماضي، شـذّب مسـتخدمو الإنترنت التونسيون ما يدعوه العالم السياسـي جيمـس سـكوت «James C. Scott» «فنون المواربة السياسية»، بالتلميح بالانتقاد العلني ولكن من دون ذكر أسماء أو «بتمويه» الانتقاد. وغالباً ما كان هذا الفن مـن المواربة، المتعارف عليه بين الأقران، يحمل بعداً لعوباً مرحاً: لعبة مع السـلطة (عفواً، مع عمّار). ويتقن العديد من مسـتخدمي الإنترنت استخدام الرموز اللغوية (وخاصة لتجنّب الكلمات الرئيسة التي يفترض أنها مدرجة في برمجيات المراقبة)، كالتلميحات والاسـتعارات والمواربات الأخرى للهروب من يقظة عمّار المفرط الحماسـة، وكذلك اسـتخدام برامج إخفاء الهُوِية للحد من

خطر الانكشــاف أو مجرد الاقتراب من المســاحات الخاضعة للرقابة. «كما ترى، نحن نواصل القــراءة لك!». وهكذا كان يــروق لهم أحياناً الإشــارة إلى زملائهم المراقَبين، على سبيل الســخرية من عمّار... لم تكن هذه اللعبة تخلو من المخاطر بســبب مشروعها الجريء (النزول إلى الشــارع)، وقد قادت حملة **نهار على عمار** منظّميها لأن يكونوا أكثر حذراً.

-Z-، صاحب مدوّنة ورسام كاريكاتير مجهول الهوية (في الثلاثينات من العمر، مهندس معماري في باريس)، اعتاد أن يســخر على مدوَّنته من أكبر المســؤولين في الدولة، على سبيل المثال، ســوف يصطدم بهذا الموقف الداعي إلى «النأي بالنفس عن السياســة»، الذي اتخذه أصحاب مدونات **نهار على عمّار**، بعد أن اقترح عليهم على القائمة البريديــة ملصقاً لتظاهرة. على هذا الملصق وجــه مكبّر لزين العابدين بن علي وهو يجلــس أمام كمبيوتر ومقص الرقابة في يــده، يتفاجأ باندفاع مواطنين يتدفقون من الشاشة وهم يحتفلون. وبحجم أصغر بكثير، عمّار يرتدي طقماً أرجوانياً (لون الحظ بالنســبة إلى الرئيس)، وهو على وشــك أن يهرِّبه... بالنسبة إلى مدوّني **نهار على عمار**، باستهداف السلطة السياسية المركزية بهذا الشكل المباشر، فإن هذا الملصق «خارج عن المطلوب»: بالتأكيد هو يأخذ في الحسبان الجانب «الاحتفالي» للتظاهرة، وهو أمر أساســي بالنسبة إليهم، لكنه يهمل الجانب «غير السياسي». وأمام هذا الرفض، يمزج -Z- خيبة الأمل بالتفهم:

> كان نقاش الأمس يلخّص مفارقة هذه التظاهرة، التي أعتقد أنها سياسية بطبيعتها، ولكننا مضطرون إلى عدم تسييسها أو إعطائها طابعاً احتفالياً (عيد عمار) كي لا يُخبط أحد في تونس العاصمة... [19 أيار/ مايو 2010 على القائمة البريدية].

ورداً على -Z-، يؤكد «عزيز عمامي» الاعتبارات التكتيكية التي تحرك المجموعة، خاتماً بملاحظة دعابة صغيرة:

> بالنسبة إلى السمة أنها سياسية بطبيعتها، نحن مضطرون، وفق منطق المراحل، إلى المضي بالتنديد بفعل الرقابة ذاتها. [...] على الرغم من أننا حتى الآن لم نقترب من النظام، ولم نتكلّم عن القمع ولا عن الحريات ولا عن أي شيء، فهذا لا يزال صعباً... القازلين ضروري.

كان مدوِّنــو **نهار على عمّــار** يأملون أن يُنظر إلى حــدث 22 أيار/ مايو على أنه «غير سياسي»، ولكن أيضاً كحدث «جريء»، بل «احتفالي» (وكتب أحدهم: «كما لو أنه كان عيداً»). ويمكن أيضاً التعبير عن **نهار على عمّار** بالعبارة الفرنسـية الاحتفال بعمّــار» « la fête à Ammar (faire) ». «لم نكن نريد الإســاءة، أردنا أن نجعل من الحدث شـيئاً لطيفاً، لطمأنة الناس وبــث الأمل»، هكذا تلخّــص أميرة اليحياوي، المدوِّنة التونسية في باريس التي كانت أول من أطلق فكرة «تظاهرات حقيقية». وفي الواقع، ستتسم حملة التحشيد بأكملها بشيء من الفكاهة والتسلية.

طرق منظمو **نهار على عمّار** العديد من وسائل الإعلام التونسية والأجنبية وسُعوا منها، ولكــن الحملة امتدت في المقام الأول على «وســائل الإعــلام الاجتماعية» (مدونات، **فيســبوك**، **تويتر**، إلــخ). كانت التظاهرة مدعومــة بمجموعة متنوّعة من النصــوص والأصوات والصور المقدمة من قبل ممثّلــي التعبئة المركزيين، وكذلك من قبل مســتخدِمي الإنترنت الآخرين، وقد دعا مدوّنو **نهار على عمّار** مســتخدِمي الإنترنت جميعهم للمســاهمة. وتشغل الصور، على وجه الخصوص، مكانة مركزية كمــا أنها تزيد من إضعاف الحدود بين التعبير السياســي والتســلية. وهكذا يمارس مســتخدِمو الإنترنت كثر إعادة الكتابة وتعديل المحتوى الإعلامي، وهي الميّزة التي أطلق عليها الباحث هنري جنكينز «Henry Jenkins» تســمية «ثقافة التقارب» بين وســائل الإعلام القديمة والجديدة. بإعادة تملّك مضامين من الأفلام الكلاســيكية الكبرى بشكل خاص، يعيدون كتابة الترجمة على الشاشة، ويعدّون مونتاجاً من بعض الأفلام المختلفة، وينقّحون بعض المشاهد، إلخ. وهكذا يحوِّل فيديو مشهد من فيلم المصارع (ريدلي سكوت Ridley Scott، 2000): في الترجمة على الشاشة، لم يعد يطالب فيه البطل الشجاع بالإفراج عن جميع السجناء، بل بإعادة فتح جميع المواقع التونســية... وآخر، أقل مأسوية، يعيد ملاءمة مشــهد بارز من أول نسخة من «حرب النجوم» *Star Wars* (جــورج لوكاس George Lucas، 1977). بعد أن تذكر معدّة الفيديو أن «حــرب النجوم تم تصويره في تونس»، تغيّر الرســالة الثلاثية الأبعاد من الروبوت الشهير R2-D2: اســتجابة لطلب النجدة المرسل من قبل الأميرة ليلى إلى «أوبي وان كنوبــي» Obi-Wan Kenobi، تأتيك الرســالة: «404 غير موجودة». تم

تحويل أفلام كلاسيكية أخرى عن معناها الأصلي للتنديد برقابة الإنترنت التونسي ودعم تظاهرة 22 أيار/ مايو كـ(V للثأر *V for Vendetta* (جيمس مكتيغ James McTeigue، 2006)، «ماتريكس» *Matrix* (أندي ولانا وتشاوسكيAndy + Lana Wachowski، 1999)، وطارد الأرواح الشريرة *L'Exorciste* (فريدكن Friedkin، 1973)، إلخ).

سلسلة الفيديوات الصغيرة التي أنجزها الموقعان على بيان التجمع كان لها منحى آخر لتمفصل التسلية والتعبير السياسي هذا، وكانت وفية لـ«الروح» التي يدافع عنها ممثّلو **نهار على عمار**، تجمع بين الفكاهة والتسلية من جهة، والنزعة الشرعية والشفافية من جهة أخرى. في هذه الفيديوات التي تظهر كحلقات سلسلة تتميّز بطابع التشويق، يعرض سليم وياسين مغامراتهما، وهي مغامرات مواطنَين «عادِيَّين» يسعيان للحصول على إيصال بيان التجمع «السلمي» و«غير السياسي» الذي يمنح الشرعية للتحرك. بتصوير تنقّلهما بين مواقع متنوعة، من وزارة الداخلية إلى منزل سليم، عبّر البطلان عن أنفسهما باللهجة التونسية وبطريقة عامية، وبسوقيّة أحياناً، مع إظهار النكتة واستحضار رغبات شخصية مثل تدخين سيجارة أو شرب البيرة (وهذا سوف يستجرّ انتقادات مستخدمي الإنترنت الأكثر «محافظة»)... بتحقيق صدى لها فإن هذه الفيديوات هي جزء من تأطير العمل الجماعي وقادرة على إغراء مستخدمي إنترنت غير المسيّسين، ولكنها أيضاً مشهد يؤكدان فيه شخصيتهما علانية، بالكشف عن حسِّهما الفكاهي، وجرأتهما، وعاداتهما وأذواقهما الشخصية. إنهما يخلطان تصريحات ذاتية جداً وغير رسمية مع شروحات مفصلة لإجراءاتهما الإدارية والعقبات التي يواجهانها، كما يوضحان صعوبات تنظيم تجمّع مستقلّ في تونس مراعياً احترام القانون.

حتى 21 أيار/ مايو مساءً، كانت نتيجة هذه المغامرة لا تزال غير مؤكدة: ماذا سيحدث لهذين البطلين؟ هل سيمكن الترخيص لتظاهرة تونس قانونياً؟ وفي حال حدث العكس، هل ستتم رغم ذلك؟...

من «التظاهرة» إلى «القمصان البيض»

طوال حملة التحشيد الأصلية والمسلية تلك، أعرب الآلاف من مستخدِمي الإنترنت التونسيين عن اهتمامهم بحملة **نهار على عمّار** وتعاطفهم معها. وهذا

يعني بالإضافة إلى كونه ليس بَدْهيـاً أن هذا الدعم الذي ظهر من دون مخاطر كبرى على شـبكة الإنترنت أن يتحقق يوم 22 أيار (مايو) في الشارع التونسي، هناك عوامل أخرى تؤخذ فـي الاعتبار. وبعد أن عجزا عن الحصول على إيصال من السـلطات المختصة لـتأمين الشرعية للتظاهرة (أُرسل أخيراً عن طريق البريد المسجل، لتعذّر إمكان تسـليمه باليد)، وإصرارهما على نهجهما القانوني، اسـتعد سليم وياسين في 22 أيار/ مايو لإنجاز فيديو للإعلان على الويب عن إلغاء «تظاهرة» تونس العاصمة. إلّا أن الوقت لم يسعفهما: فقد تم اقتيادهما قبل الظهر إلى مركزين منفصلين للشرطة، وجرى التحقيق معهما لمدة اثنتي عشرة سـاعة. وبعد إطلاق سراحهما في المساء، أعلن أختصاصيّا المعلوماتية كل من جانبه إلغاء التجمع، بناء على طلب «خاطفيهما».

في اليوم التالي، خرجت تظاهرات صغيرة في باريس وأماكن أخرى في الخارج، ولكن لم تكـن هناك أية تظاهرة أمام الوزارة في تونـس العاصمة. وقام تحرك آخر، «ليّن» أكثر من ذلك بكثير، والذي قضى في ذلك السـبت المشـمس بـ«الذهاب إلى شارع الحبيب بورقيبة بالتيشرتات والقمصان البيض، والتنزّه هناك، ومجرد الجلوس في المقاهي على سـبيل دعم رمزي لمبدأ التنديد بالرقابة». في الواقع، كانت الدعوة إلى هذه «الخطة ب» قد أُطلقت مسبقاً قبل ثلاثة أيام من قبل مدوِّنين آخرين (بالتشاور مـع مجموعة **نهار على عمّار**)، كانت بديلاً للأشـخاص الذين لا يسـتطيعون أو لا يتجرأون على التظاهر في 22 أيار/ مايو. وعلى الرغم من هزال السمة التخريبية لهذا الحدث، وعلى الرغم أيضاً من العدد المحدود من المشاركين (بضع عشرات تفرقوا زمنياً - بين السـاعة الثالثة ظهراً والساعة السابعة والنصف مساءً - ومكانياً على عدة أسطحة)، وفرّق رجال الشـرطة، الذين طوّقوا جادة العاصمة المركزية من الجهات الأربع، أولئك الذين ارتدوا اللون الأبيض في ذلك اليوم...

ومن ثم، يبيّن **نهار على عمّار** حدود تسـييس الشباب الحضريين المستخدِمين للإنترنت الذين تلقوا تعليمهم في ظل حكم بن علي. المشروع غير المسبوق الهادف إلى نقـل احتجاجات بقيت «افتراضية» حتى ذلك الحين إلى الشـارع لم يتحقق إلّا جزئياً، وبحجم متواضع وباحتجاجية ضعيفة. وباسـتخدام «فنون التستّر السياسي»، بالتأكيد يزداد مستخدِمو الإنترنت الشباب «غير المسجَّلين» في هذه الحقبة بالتلميح بتوجيه الانتقادات علنية إنما تلميحاً، ويتجنّبون السـؤال والتنديد علانية بالأسـباب

الجذرية لهذه الرقابة. وهكذا أثارت عملية **نهار على عمّار** اهتمام مواطنين تونسيين كثر على **الويب**، الذين تابعوا ودعموا التحضير للتظاهرة. لقد أثبتت بالتفصيل، بطريقة مبتكرة وجذابة، انعدام الإمكانية القانونية لتنظيم تظاهرة مستقلة في تونس تتعلق بقضية سياسية داخلية. لقد رأى فيها بعضهم فاتحة حقبة جديدة تتمفصل فيها الفضاءات العامة «الافتراضية» و«المادية» بنحو أوثق.

من نهار على عمّار إلى الثورة

دور «جسر المدوِّن»

بعد رحيل زين العابدين بن علي في 14 كانون الثاني/ يناير 2011، قُدِّمت حملة **نهار على عمّار من قبل** بعض الفاعلين المدروسين ومختلف المعلّقين بطريقة إستعادية كخطوة أساسية «إلى الثورة»، مأخوذين بالنشوة الإعلامية لأسطورة «الثورة 2.0». وفي كثير من الأحيان، حذفت الروايات التقريبية التي وصّفت هذه التعبئة أن تظاهرة تونس العاصمة لم تحصل في نهاية المطاف. قبل الثورة، لم يكن أحد ينظر إلى هذه التعبئة على أنها نذير اضطراب كبير آتٍ على المدى القصير أو المتوسِّط. بل على العكس، كان أصحاب المبادرة فيها يدأبون لتقديم **نهار على عمّار** كفعل من دون مدلول سياسي. ولم يكن الدخول إلى الإنترنت يعني إلّا جزءاً صغيراً من أهل المناطق الفقيرة في المناطق الداخلية من البلاد، لا سيما تلك الموجودة في سيدي بوزيد، مهد الثورة، والقصرين، حيث أحدث عدد «الشهداء» الكبير صدمة في عام 2011. في الواقع، تُظهر إحصاءات مختلفة تفاوت رقمي صارخة في تونس: فوفقاً لمسوحات المعهد الوطني للإحصاء للأسر التونسية، على سبيل المثال، في عام 2010 فقط 7.7% من الأسر في المنطقة الوسطى الغربية (حيث توجد سيدي بوزيد والقصرين) كانت تضم فرداً أو أكثر يستخدمون الإنترنت (في المنزل أو خارجه)، مقابل 26.3% في دائرة تونس الكبرى.

إذا كان عدد من مستخدِمي الإنترنت «غير المسجَّلين»، بمن فيهم المشاركين في حملة **نهار على عمّار**، لم يتنبأوا بانتفاضة شتاء 2010–2011 ولم يساندوها فمع ذلك لعبوا دوراً مهماً كـ«ناشطين إعلاميين» خلال تلك الفترة التمرّدية، فرافقوا الانتفاضة بنقل المعلومات وتسريع انتشارها. في ظروف الأزمة تلك، تعمّق التزامهم، فانفصلوا

عن النظام، أعادوا النظر بشرعيته، ولعب العديد منهم دور «جسر المدوّنين»، على حد تعبير المتخصص في وسائل الإعلام الرقمية إيثان زوكرمان «Ethan Zuckerman»، وهذا يعني الربط بين انتشار المعلومات المتناثرة على «وسائل التواصل الاجتماعي» (وبخاصة **فيسبوك**) ووسـائل الإعلام الأجنبية. في الواقع، لم يكن لمساحات النشر المستثمرة من قبل هؤلاء المدوّنين ومستخدِمي الإنترنت الآخرين تأثيراً مباشراً ضعيفاً في المناطق النائية، إلّا أن الجدير بالذكر هو حصول صحافيو القنوات الفضائية العربية الرئيسة الواسعة الانتشار في تونس، كقناة الجزيرة وفرانس 24 باللغة العربية، على جزء كبيرٍ من معلوماتهم، لا سيما الصور، من هؤلاء «المدوِّنين الجسر».

اتخذ التزام مستخدِمي الإنترنت هؤلاء بعداً جديداً منذ أواخر كانون الأول/ديسمبر عام 2010، ولكن من الواضح أنه لم يولد من فراغ: قبل مغامرة أيار/ مايو) عام 2010 وأثناءها وبعدها كان مدوّنو **نهار على عمّار**، على وجه الخصوص، قد طوروا هُوية على فضاء الإنترنت العام، ومهارة وروابط بين الناشطين في الفضاء الإلكتروني غذّت فعالية التزامهم «الثوري» وعزّزته. وكان بعضهم أيضاً قد نسج مسبقاً صلات مع صحافيين أجانب. وعلامة على السمة التي تشير إلى الطابع التخريبي في التزامهم، خلال اللحظة الثورية، تم القبض على كل من عزيز عمامي وسليم عمامو، الناشطَين الرئيسيين في حملة **نهار على عمّار**، في 6 كانون الثاني/ يناير، ليتم الإفراج عنهما بعد أسبوع عشية رحيل زين العابدين بن علي. أما لينا بن مهنّي، التي كانت مغامرة حملة **نهار على عمّار** بالنسبة إليها أيضاً حاسمة في تقوية التزامها، فبعد أن ضحى الشاب محمد البوعزيزي بنفسه، نقلت وعلّقت بسرعة جداً على المعلومات والصور المنتشرة على **الويب**، بالعربية والفرنسية والإنجليزية. قبل أيام قليلة من سقوط الدكتاتور، توجهت إلى داخل البلاد كـ«دليل» للصحافيين الأجانب، وسجّلت معهم صوراً وشهادات. كما نقل معظم أفرقاء حملة **نهار على عمّار** الآخرين في تونس والخارج، المعلومات بسرعة من المناطق المنتفضة. في الواقع، بفضل هذا الاتصال المتميّز بين المدوِّنين المدنيين وأدوات الإعلام الأجنبية ووسائله، إلى حد ما، سرعان ما نظرت هذه الأخيرة على أنهم محركو الثورة، ووصفوهم بـ «أيقوناتها» أو «رموزها»، أو أيضاً بـ«وجهها الإشهاري».

من دون التمكّن من الخوض في مسارات نشطاء **نهار على عمّار** بعد 14 كانون الثاني/ يناير) 2011، نختم بالإشارة إلى أن «الثورة» قد قلبتها تماماً. كانوا

قد رُفعوا في عداد الأبطال من قبل وســائل الإعلام التونسية والأجنبية، وكذلك من قبل أحزاب وممثلين سياســيين كبار. وقد شــغل بعضهم مناصب عليا في الهيئات السياسية، من دون البقاء فيها عموماً. وشارك منهم عديدون في تأسيس جمعيات في تونس لمصلحة الانتقال الديمقراطي، متخلين عن نشــاطاتهم المهنية السابقة أحياناً أو إيقافها موقتاً. وأولئك الذين يعيشون في الخارج: إما عادوا واستوطنوا في تونس، وإما قدمو إليها دورياً، من أجل غايات نضالية غالباً.

POUR EN SAVOIR PLUS لمعرفة المزيد

Henry JENKINS, *Convergence Culture. Where Old and New Media Collide*, New York University Press, New York, 2006.

Romain LE COMTE, « Révolution tunisienne et Internet : le rôle des médias sociaux », *L'Année du Maghreb 2011*, CNRS Éditions, Paris, 2011, p. 389-418.

Romain LE COMTE, « Au-delà du mythe d'une révolution Facebook. Le rôle des médias sociaux dans la protestation en Tunisie », *in* Amin ALLAL et Thomas PIERRET (dir.), *Au coeur des révoltes arabes. Portée des processus révolutionnaires*, Armand Colin, Paris, 2013.

James C. SCOTT, *La Domination et les arts de résistance. Fragments du discours subalterne*, Amsterdam, Paris, 2009 [1990].

Robert D. BENFORD et David A. SNOW, « Ideology, frame resonance, and participant mobilization », *International Social Movement Research*, n° 1, 1988, p. 197-217.

Ethan ZUCKERMAN, « Meet the bridgebloggers », *Public Choice*, n° 134, 2008, p. 47-65.

Nhar 3la 3ammar : <www.facebook.com/nhar3la3amma>.

ثلاثون

عالم اجتماعي جديد؟

النشطاء السوريّون الشباب
والشبكات الاجتماعية على الإنترنت

إنريكو دو أنجيليس

سرعان ما أصبح خاطر ضوّا أحد المغنِّين الرموز للثورة السورية. في عام 2011، عندما ظهرت أغانيه الأولى على شبكة الإنترنت، لم يكن يبلغ من العمر سوى ثلاثة وعشرين عاماً، وكان في ذلك الحين غير معروف. تمزج موسيقاه بين الألحان التقليدية وإيقاعات موسيقى **الجاز** و**الروك** بل والريغي أيضاً. ويغني نصوصاً خاصة به أحياناً، وأحياناً أخرى يستمدها من مخزون الأغاني الشعبية. غنى خاطر، الذي يعيش في القاهرة منذ عام 2010، لدعم الثورة في سورية ونظّم حفلات في عدة بلدان العربية، حيث رفرف فيها حتماً بين الجمهور علم الاستقلال لعام 1946 ذي الثلاث نجمات، والذي أصبح علم الثورة ضد نظام بشار الأسد.

لئن كان خاطر معروفاً، فذلك ليس بسبب حفلاته، ولكن بسبب أشرطة الفيديو المتداولة على موقع **يوتيوب**. وهي، في الغالب، مجرد تكرار لعروضه الحيّة. ولكن ما دعم انتشار عمله أيضاً شريط فيديو تجاري أكثر وغربي أكثر، أنتجته وكالة تصميم مقرّها في مصر.

في أحد أشرطة الفيديو خاصته، يمثل خاطر في مشهد مسرحي هزلي قصير (اسكِتش) مع التوأمين أحمد ومحمد ملص، واللذين يبلغان ثلاثين عاماً، وهما الآخران اثنان من «فناني الثورة» كما يدعوهما عديد من السوريين. إنه فيلم هواة

يتم تصويره بواسطة كاميرا يدوية، يستدعي ما يسميه الأمريكيون «مقطع مختلط crossover»، أي حلقة من مسلسل تلفزيوني يظهر فيها أبطال إنتاج آخر. يطلب الأخوان ملص من خاطر غناء بعض الأغاني التي يحبانها أكثر من غيرها. ينتهي الفيديو على خاطر الذي يشتم بشار الأسد، محاكياً ما يفعله الأخوان ملص في تمثيليّتهما الهزلية **فشّة خِلق**، والتي انتشرت أيضاً من خلال الشبكات الاجتماعية على الإنترنت.

والأخوان ملص، مثل خاطر، مدينان في شهرتهما بالكثير للتقانات الجديدة. وهما اللذان أضافا صوتهما، في تشرين الثاني/ نوفمبر) 2011، إلى شخصيات مسرح العرائس **مَصّاصة متّة - الشبيح الأول** التي نشرت حلقاتها أيضاً على موقع **يوتيوب**. فبعد أن أجبرا على مغادرة سورية واللجوء إلى القاهرة في تشرين الأول/ أكتوبر 2011، غيّرا أسلوب العمل بشكل جذري، بالتخلّي الشبه كلي عن الأداء المسرحي الذي كان يشكّل وسيلتهما الأساسية في التعبير. ومنذ ذلك الحين، كرسا نفسيهما بشكل أساسي للفيديو، على شكل أفلام قصيرة ومتوسطة الطول. وقد جعلتهما اسكتشات الهواة الصغيرة تلك مشهورين بين الشبان السوريين، والتي تم تصويرها بشكل مستقل بواسطة الكاميرا الرقمية خاصتهما. فهي قصيرة جداً، وانتشارها سهل للغاية وكذلك التعليق عليها على **فيسبوك** و**يوتيوب**.

في منتصف تشرين الأول/ أكتوبر عام 2011، سُمعت الأغنية الثورية «اِرحل يا بشار» فجأة وبصوت عالٍ في بعض المباني العامة والحكومية في دمشق. حيث كانت الموسيقى تنبعث من مسجلات صوت مخفية بعناية. وكان المسؤولون عن هذا العمل مناضلو **أيام الحرية**، وهي شبكة متخصصة بأعمال العصيان المدني: وهم الذين، على سبيل المثال، في تشرين الأول/ أكتوبر 2011، صبغوا مياه نوافير الساحات في دمشق ونهر بردى باللون الأحمر كرمز إلى شهداء الثورة. و**أيام الحرية** ليست حركة ولا تنظيماً، بل هي مشروع شكّله مختلف النشطاء الذين كانوا يتعاضدون ضمن شبكة، ويوحدهم هدف مشترك: وهو قلب نظام الحكم بأشكال مقاومة غير عنفية. تأسست في تشرين الأول/ أكتوبر) 2011، عندما كانت دمشق وحلب لا تزالان على هوامش الثورة، وكانت الشبكة تهدف إلى إيقاظ وعي شعب هاتين المدينتين بالثورة من خلال نشاطات مذهلة من شأنها جذب الانتباه.

شكّل منظمو أيام الحرية شبكة لديها قاعدة قوية في سورية، وحاضرة في العالم كله. إنهم لا ينضوون تحت إيديولوجية معيّنة: على الرغم من أن كثيراً منهم يمكن تعريفهم كليبراليين، فهم أيضاً يضمون إسلاميين بين صفوفهم. شكّلت المنصات الافتراضية بالنسبة إليهم الأدوات الأساسية لبدء أنشطة جديدة وتنسيقها، تشترك فيها جماعات مختلفة. كما ذكر معتصم أبو الشامات، وهو ناشط في حركة غير عنفية يقيم في دبي وأحد أطراف المبادرة، أنه كان من الصعب للغاية شن حملة من هذا النوع من دون الإنترنت.

وأخيراً، عندما وصلت ريما الدالي، وهي ناشطة مستقلة لم تكن معروفة سابقاً، وغيرها من النشطاء يوم 8 نيسان/ أبريل 2012، لرفع لافتة أمام البرلمان السوري لبضع دقائق كتب عليها «أوقفوا القتل»، كانوا يدركون أن تصرّفهم، الذي كان يراه في ذلك الوقت حفنة من المارة، سيُبث آلاف المرات على شبكة الإنترنت.

خاطر، والأخوان ملص، ومعتصم، وريما والكثيرون غيرهم يمثّلون جيلاً جديداً يختبر أشكال التفاعل الاجتماعي، والعمل السياسي، وإنتاج واستهلاك المنتجات الثقافية يشهد تحوّلاً جذرياً. هم جزء من شبكة مشتتة ولكنها مرتبطة عبر معارف وتعاون، تشكّل نسيجاً اجتماعياً موازياً وبديلاً للروابط الأسرية والمجتمعية التقليدية. هؤلاء الشباب ليسوا العنصر الوحيد للشبكة، لكنهم من دون أدنى شك يمثّلون نواتها وطليعتها.

تسلط هذه المقالة الضوء على بعض هذه الممارسات، مع إيلاء انتباه خاص لهؤلاء الشباب من ناشطين أو أنصار عاديين للنضال ضد النظام، الذين يضطلعون بـ «نشاط غير عنفي». والأمر متعلق بدائرة اجتماعية يصعب حصرها، لأنها تضم تموضعات سياسية مختلفة، ومستويات مختلفة من النشاط والمشاركة. التمييز بين الذين يعيشون في سورية وأولئك الذين يعملون من الخارج هو أكثر ضبابية مما يبدو عليه، ليس فقط لأن وسائل الإعلام الرقمية جعلت التواصل الدائم بينهما ممكناً، ولكن أيضاً لأن هؤلاء النشطاء في كثير من الأحيان يتنقلون بين سورية وبلدان أخرى. وتتيح ورش العمل والمحاضرات والزيارات البسيطة غالباً لهؤلاء الشباب التلاقي وتعزيز صلاتهم. وعلى الرغم من السمة الضبابية لهذه الجماعات وغير المعرفة، فإنها - مع ذلك - تختلف بشكل ملحوظ عن البيئات السياسية والاجتماعية

الأخرى: جماعات المعارضة المسلحة، وأنصار النظام، ونشطاء يتداولون خطاباً إسلامياً مكشوفاً.

قبل الثورة

أسامة السمان، ابن الستة والعشرين عاماً، هو أحد أفراد حركة شباب «17 نيسان/ أبريل»، والتي أخذت اسمها من اليوم الذي نالت فيه سورية استقلالها عن فرنسا في عام 1946. وفي أوائل عام 2011، في أيام الثورة ضد بن علي ومبارك، كان أسامة، مثل الكثير من الشبان الآخرين، قلما يشاهدون التلفزيون. كان يفضل متابعة أعمال نظرائه المصريين والتونسيين على شبكة الإنترنت والتراسل معهم مباشرة أيضاً. ومن خلال هذه التجربة قرر، مع شبان آخرين، إطلاق حركة «17 نيسان/ أبريل)»، وذلك بهدف تعزيز التعبئة السياسية في سورية. وعلى غرار الحركات الأخرى، اعتُرف بـ«17 نيسان» فوراً على الشبكات الاجتماعية؛ الوسيلة المثالية لمناقشة حركات الاحتجاج الأولى وتنظيمها.

قبل ذلك الوقت، كان النشاط السياسي عبر الإنترنت في سورية غير موجود تقريباً. في حين كان **فيسبوك** يُستخدم بصورة رئيسة كنافذة مفتوحة على العالم، لتكوين صداقات جديدة والبقاء على اتصال مع الأصدقاء والأقارب في الخارج. وبالإضافة إلى ذلك، فرضت السلطات رقابة مشددة على **فيسبوك** وغيره من المنصّات، مثل **يوتيوب** و**بلوغسپوت** منذ تشرين الثاني/ نوفمبر عام 2017، رسمياً بحجة «منع التغلغل الإسرائيلي في أوساط الشباب». وعلى الرغم من أن اللجوء إلى الـ«پروكسي» (برامج تجاوز الحظر) يبطئ التصفح كثيراً، إلّا أنه سمح للسوريين بمواصلة تصفح **الويب** أثناء تلك الفترة.

وكان النظام الحاكم أيضاً حذراً بشكل خاص في تجنّب تشكّل تجمعات مدوِّنين مماثلة لتلك التي ظهرت في مصر، ويتابع نشطاء الإنترنت بصرامة شديدة. وفي الوقت نفسه، فإن السلطات التي كانت تدرك أن الحد من استخدام الإنترنت ممكن، ولكن ليس منعه تماماً، سمحت بخلق فضاءات تلعب دور «صمامات الأمان». فقد ظهرت العشرات من مواقع المعلومات انطلاقاً من العام 2004، مثل **سيريا نيوز** *SyriaNews*، و**شام برس** *ChamPress*، أو *DPress*. وأعلنت ظاهرة الصحافة الإلكترونية ثورة في المشهد الإعلامي الوطني. وعلى تلك المنابر، أكثر بكثير من

فيسبوك والمدَّونات، ظهرت أشكال المقاومة الأولى على الإنترنت لمفاوضة النظام على فضاءات جديدة للنقاش.

قلبت الثورات العربية في عام 2011 هذا السيناريو بشكل غير متوقع وغيّرت كثيراً من سبل استخدام وسائل الإعلام الجديدة، كما في الاستخدامات المصرية والتونسية. وفي 6 شباط/ فبراير 2011، رفع النظام فجأة الحظر عن **فيسبوك**، و**بلوغسپوت** و**يوتيوب**، وربما كان محرجاً في ذلك لإثبات التزامه بالإصلاح ولتهدئة الناشطين الشبان. ولكن هذا التدبير، مترافقاً مع الهياج السياسي الذي بدأ ينتشر في جميع أنحاء البلاد، نتج عنه تأثير غير متوقع. فوفقاً لـ «تقرير الإعلام الاجتماعي» («Social Media Report») الصادر عن كلية دبي للإدارة الحكومية، انضم أكثر من 200 000 شخص إلى **فيسبوك** في سورية بين كانون الأول/ يناير ونيسان/ أبريل من العام 2011.

مجموعة من الأصدقاء ونشاطات مشتركة

شجعت الثورات العربية العديد من الشبّان السوريين على أن يقرّروا التحرّك، وفي ذلك الوقت لم يكن لديهم سوى نوعين من الموارد: رصيدهم الاجتماعي من الأصدقاء والمعارف، وشبكة الإنترنت. وكما يشير بيل واسيك «Bill Wasik»، وهو صحفي في **مجلة وايرد** «*Wired Magazine*» فإن الشبكات الاجتماعية فعالة للغاية لظهور ما سماه «mega-underground» (**باطن الأرض الضخم**): مجموعات من الناس يتقاسمون الأفكار والمشاعر نفسها، ولكن لأسباب مختلفة يبقون معزولين عن بعضهم عن بعض.

في «مملكة الصمت»، كما يسمي العديد من السوريين بلدهم، الشبان معزولون سياسياً: فرقابة الأجهزة الأمنية تجعل أي اجتماع أو نقاش عام مستحيلاً. وفي هذا السياق، يمثل **الويب** 2.0 الوسيلة الأكثر مباشرة والأقل مخاطرة لمعرفة عدد من الناس الذين يشتركون في القيم نفسها، وبالتالي لظهور معارضة **باطن الأرض الضخم**. وكما ذكر الخبير في وسائل الإعلام الجديدة كلاي شيركي «Clay Shirky»، فإن التقانات الجديدة تتيح بشكل خاص «التنظيم من دون تنظيم»، مع تقليص التكاليف الاقتصادية والبشرية للتخطيط للنشاطات الجماعية. يحتاج النشطاء فقط، على الأقل من الناحية النظرية، إلى جهاز كمبيوتر واتصال بالإنترنت لتنظيم مظاهراتهم الأولى.

تقريباً في نهاية كانون الثاني/ يناير 2011، بدأ ظهور صفحات تضامن مع الشعب: المصري، والتونسي، والليبي. وفي الثاني من شباط/ فبراير، فرّقت الشرطة تظاهرة صغيرة لدعم الثورة المصرية في باب توما وسط دمشق. وفي الوقت نفسه، بدأ العديد من الشبان بالتنظّم ضمن مجموعات صغيرة لمناقشة إمكانية التعبئة ضد النظام. وذلك بدايةً بين أشخاص يعرفون بعضهم بعضاً مسبقاً، ويتمتعون بدرجة معيّنة من الثقة المتبادلة. وهكذا أصبح موقع **فيسبوك** وسيلة يومية أساسية: حيث تتيح الصفحات السرية الفرصة للنقاش من دون علم النظام، وإضافة أشخاص آخرين عبر قنوات التعارف. والذين يديرون تلك المجموعات هم إلى حد كبير من الشبان الحضريين الذين يعيشون في المدن الكبرى، دمشق على وجه الخصوص. معظمهم يدرسون في الجامعة أو حاصلين على شهادات جامعية ويعملون في المجال الثقافي: صحافيون، أو فنانون، أو مثقفون. شكّلوا حلقات جديدة داخل المجتمع المدني واستوحوا من الحركات المقموعة للمعارضة خلال «ربيع دمشق» الذي بدأ في عام 2000[1] و«إعلان دمشق» عام 2005[2]. ولئن كان بعضهم متحدرين من عائلات معروفة بالتزامها السياسي، ولديهم أهل أو أقارب في السجن، فإن معظمهم كانوا مدفوعين فقط بسبب الانتفاضات في البلدان المجاورة. في جميع الأحوال، فإن غالبية الذين تحفّزوا خلال تلك الفترة الأولى قاموا بذلك بشكل مستقل، خارج أي بنية قائمة.

كما استُخدم الإنترنت خلال تلك الفترة للمرة الأولى كأداة تعبئة مفتوحة، على غرار خطط النشطاء المصريين. حيث دعت بعض الصفحات على **فيسبوك** إلى التجمع أمام البرلمان في دمشق في الرابع من شباط/ فبراير من أجل «يوم الغضب» ضد النظام. لكن المظاهرة فشلت. فكثير من النشطاء كانوا لا يزالون يخشون الانضمام إلى صفحات مفتوحة ويختبئون وراء إغفال الأسماء. وفي يوم المظاهرة، كانت الشوارع المجاورة للبرلمان مرصودة من قبل عناصر الأجهزة الأمنية المريعين. النشطاء القلائل الذين وصلوا إلى تلك الأماكن استشعروا بالخطر، فكانوا يقتربون

(1) فترة من النشاط السياسي المكثف، تميزت بتشكيل حلقات من المثقّفين والمعارضين المطالبين بمزيد من التعدّدية السياسية.

(2) وثيقة أصدرها الكاتب «ميشيل كيلو» ووقع عليها أكثر من 250 مثقفاً ومعارضاً، تطالب بإصلاحات «سلمية وتدريجية» نحو التعدّدية السياسية.

من أكشاك الفواكه والخضروات ويتظاهرون أنهم زبائن فقط. وعلى الرغم من ذلك، جرى توقيف بعضهم.

لقد تعلّموا الكثير من ذلك الفشل الأول. سورية ليست مصر. لم يكن لديهم حتى ذلك الحين بنية تنظيمية تقريباً ومنشورة عبر الإنترنت لاستخدامها كوسيلة تعبئة فعالة. إذاً، استخدمت تلك الحلقات من الناشطين الشبان الإنترنت، في الغالب، كأداة للتجميع والاتصال عبر مجموعات سرّية وصفحات عامة، تارة بأسمائهم الحقيقية، وتحت أسماء مستعارة تارة أخرى. نمت تلك المجموعات الصغيرة تدريجاً إلى أن شكلت حركات سياسية جديدة: «17 نيسان/ أبريل»، و«الحركة اللا عنفية»، و«شباب الياسمين»، و«حركة وعي». وبصرف النظر عن «17 نيسان»، التي أنشئت في كانون الثاني/ يناير 2011، فإن معظم المجموعات المهمة ظهرت فقط في وقت لاحق، خلال الأشهر الأولى التالية لبداية الاحتجاجات. وهي عموماً حركات ليس لها تنظيماتها وتراتراتبياتها، وإنما شبكة مترابطة مكوّنة من أفراد يجتمعون معاً ويتعاونون في الحملة نفسها.

تدريجاً، ما كان يبدو في البداية كمجموعة مجزأة من جماعات معزولة أصبح بيئة اجتماعية متواصلة بشكل متزايد، حيث بدأ الجميع بالتعارف من خلال التعاون، والمشاريع المشتركة، والتظاهرات، بل وحتى تجربة مشتركة في السجن. وإن كانت تلك الشبكة قد أصبحت كثيفة فلأن **الويب** 2.0 أمّن استمرارية لهذه العلاقات بتوحيد الأزمنة والأمكنة المختلفة. ففي داخل سوريا، أتاحت الشبكات الاجتماعية للنشطاء الشباب أن يجتمعوا على الإنترنت على الرغم من عزل القوات الحكومية للمناطق. كما أنها بدت أكثر استراتيجية بالنسبة إلى الكثيرين من النشطاء الذين أجبروا على مغادرة بلدهم. وأصبح هذا الحراك الجديد سمة حياة شبان كثر الذين صارت لديهم إمكانية اللقاء، بما في ذلك اللقاء المباشر، في سياق المؤتمرات وورش العمل وغيرها من المبادرات في عدة بلدان. ويستند التنسيق في كل من هذه الأنشطة على التواصل الدائم الذي يتم عبر الإنترنت. إن مبادرات مثل **أيام الحرية**، وتنظيم «إضراب الكرامة» في كانون الأول/ ديسمبر 2011 بدعوة موظفي القطاع العام والتجار للإضراب احتجاجاً ضد النظام، وفتح مكاتب للمعلومات حيث يتكفّل مواطنون بتوثيق الحوادث، والحملات ضد العنف، ومن أجل الإفراج عن السجناء السياسيين، كلها تعطي فكرة عن اتساع المؤسسات الجماعية الممكنة عبر الشبكات

الاجتماعية الافتراضية. وتقدم الكتابة الثورية على الجدران، التي باتت تغطي جدران العديد من المدن في سورية، مثالاً واضحاً على تحول الأنشطة الافتراضية تدريجاً: إلى واقع مادي: تكفَّل مجموعة من الفنانين، المقيمين في الخارج غالباً، بإعداد الرسومات التي تُمسح أو تُنجز مباشرة على الحاسوب، ثم تلصقها مجموعات سرية على **فيسبوك**، حيث يتمكّن الناشطون الذين يعيشون في سورية من تحميلها وطباعتها. ويتكفّل هؤلاء، مزودين بأشكال مقتطعة من هذه الرسومات ورشاشات الطلاء، بلصقها على الجدران ومن ثم تصويرها لوضعها... على شبكة الإنترنت.

قبل أن يكون سياسياً، شكّل هذا الفضاء التفاعلي تجربة اجتماعية مبتكرة بتقديم الفرصة للآلاف من الشبان للنقاش بحرية وعيش الحياة اليومية حيث «تولد علاقات جديدة، وتنشأ صداقات عميقة، وأشخاص ينشأ بينهم حبّ، بل ويتزوجون»، كما يقول معتصم أبو الشامات. ويَخلُقُ تداخل هذين البعدين، السياسي والاجتماعي، هُويات جديدة لا تستند إلى إيديولوجيات مسبقة، ويصبح التنسيق ملموساً ضمن إطار مشاريع مشتركة أو معارف شخصية. وغياب «الإيديولوجيا» لا يعني انتفاء التوتر؛ فاختيار الاستراتيجيات التي يمكن اعتمادها، والعلاقة بين الكفاح المسلح والعصيان المدني، أو العلاقات بين المجتمعات الإتنية الطائفية المختلفة كل هذا يسبب منطقياً جدلاً ساخناً.

من ثقافة الصمت إلى « ثقافة المزج»

في الحلقة الأولى من البرنامج الساخر **عنزة ولو طارت**، تصوِّر مقدِّمة البرنامج حواراً متخَيلاً مع زعيم «حزب الله» حسن نصر الله، الحليف اللبناني لنظام بشار الأسد. ففي تظاهرة مأخوذة عن تلفزيون المنار يعاد بثّها على شاشة بجانب المقدِّمة، يسأل نصر الله: «وين الشعب السوري؟ خلينا نعرف، لنوقف حَدّو». وتجيب المقدِّمة، التي ترتدي قناعاً كي لا تُعرف: «مرحباً، نحنا هون، مقنّعين. رح دلّك ع العنوان، ما بيضيّع حَدا...».

بدأ بث **عنزة ولو طارت** في تموز/ يوليو 2011 على موقع **يوتيوب** فقط، ولا أحد يعرف هُوية مقدِّمة البرنامج السرية، والتي يقال إنها تعيش في مدينة حلب. وكما يقول أحد أصدقائها، حتى أمها لا تشك في أنها هي من تختبئ خلف القناع. يقيم منتجو البرنامج داخل البلد، ولكنهم لا يريدون الكشف عن هُويتهم.

عنزة ولــو طارت هو جزء مــن منتَج ثقافي غنــي، صممه - بالقليــل جداً من الموارد - شــبان لم يكونوا معروفين ســابقاً، ويُعرض بشــكل رئيسي على الشبكة. وتتطلّب استعادة هؤلاء الشبان لدور نشــيط على الصعيدين الاجتماعي والسياسي، أنماطاً جديدة لاســتهلاك محتوى **بلوغســپوت** وإنتاجه. ربمــا للوهلة الأولى، كان الشــبان يميلون إلى التقابل والاســتماع والقراءة والتحادث في ما بينهم غالباً. ولهذا ظهرت بيئة ثقافية جديدة تتركز بشكل أساسي حول **الويب**. بيئة تتعارض بوضوح مع بيئة وســائل الإعلام المهنية، المريبة بالنسبة إلى كثير من الشبان. كما يشكو ناشطون كثر من سلوك الصحافيين. ولا تســتثنى قناة الجزيرة، التي تُتهم بأنها تخضع لسيطرة مصالح معيّنة وإعطاء مســاحة كبيرة جداً لبعض اللاعبين. وفي نهاية المطاف، يبدو **الويب** 2.0 بالنسبة إلى كثير من الشبان المكان الوحيد الذي يمكن للصوت المستقل التعبير فيه عن نفســه. كما يقول رســام الكاريكاتور خوان زيرو، ابن الستة والثلاثين عاماً:

> أقضي 80% من وقتي على **فيسبوك**. ليس فقط بسبب رسوماتي، ولكن لأنني أريــد أن أرى ما يكتبه الناس، ومعرفة آخر الأخبــار، والتواصل مع الجميع. وجهة نظري كرســام كاريكاتور يجب أن تعكس وجهة نظر الناس. ولأنني لم أعد أعيش في ســوريا، أريد جمع معلومات من الجميع. وأنــا لا أعتمد على الأخبار، أو على قناة الجزيرة، أو أية قناة تلفزيونية أخرى.

جوان زيرو مثل خاطر ضوّا والأخوين ملص، هو جزء من جيل جديد من منتجي مادة ثقافية ذات محتوى. قبل الثورة كان ينشــر رســوماً كاريكاتورية على **فيسبوك**. وحالياً تضم صفحته الرسمية عشرات الآلاف من المعجبين.

لــدى بعضهم قدر كبير من الوضوح. وبالنســبة إلى الآخريــن فإنه من الصعب التمييــز بوضوح بين منتجي محتوى ومســتهلكيه. الاتجاه العام المســيطر للظهور والتعبير يشــارك فيه كل فرد بالوســائل المتاحة له. ولعل المراكز على **فيسبوك** تقدم المثال الأكثر وضوحاً على ذلك: إنها تشــكّل فضاء يشــهد الشــبان من خلاله على الأفــكار والخبــرات اليومية ويتبادلونها (ولكن ليســوا هم فقط). فهو ليس تســلية مبتذلة، كما هو الحال غالباً في أماكن أخرى، بل هو وســيلة تعبير محترمة بحد ذاتها، وتستخدم من قبل كثير من السوريين كما لو كانت النوع الأدبي الجديد.

ولكن **فيســبوك** ليس ســوى الجانب الأكثر وضوحاً لانفجار في أشكال التعبير

والإبداع التي هي جزء من الحياة اليومية لسوريين كثيرين. يُبث على شبكة الإنترنت سيل مستمر من صور المتظاهرين الذين يظهرون لافتات يكتبون عليها أفكارهم وشعاراتهم: صور من الكتابات على الجدران والجداريات، والرسومات واللوحات، وأشرطة فيديو الأغاني، والفنون المسرحية الأخرى.

في بعض الأحيان، يقوم تعاون حقيقي بين عديد من الأفراد حول مشروع واحد، من خلال استخدام البريد الإلكتروني، و**سكايب**، و**فيسبوك**. وقد يحدث أن الفنانين لم يلتقوا أبداً في الواقع، ولا يعرفون بعضهم بعضاً إلّا بأسمائهم المستعارة، لأسباب أمنية. يتم التجمع حول مشروع؛ وما إن يتحقّق يعود كل منهم ويواصل طريقه. وتشكّل مجموعة **شخابيط**، التي ولدت بمبادرة من **أيام الحرية**، مثالاً جيداً على ذلك: أنتجت هذه المجموعة الإبداعية أشرطة فيديو تشرح أفكار شباب الحركات المدنية وتوصّف ما يرغبونه في سورية ما بعد الثورة. وتضم هذه الفيديوات يداً ترسم على ورقة بيضاء رسومات بسيطة جداً، بمرافقة صوت أنثى ينطق التعليق، ومن هنا جاء اسم **شخابيط**: رسومات تمثّل، بفكر مؤلفيها، واقعاً ممكناً، على الرغم من أنه لم يُحقَّق بعد. وراء **شخابيط**، مخرج مقيم في دمشق هو المسؤول عن مَنتجة الأصوات، والرسومات، والرسوم المتحركة والتصاميم، التي ينتجها فنانون آخرون اعتماداً على مهاراتهم الخاصة. وعلى الرغم من أن معظم أعضاء المجموعة يعرفون بعضهم بعضاً منذ ما قبل الثورة، فعملهم الآن ينجز كلياً من خلال **سكايب** و**غوغل**. البيئة الثقافية التي ينغمس فيها هؤلاء الشبان السوريون الكثر تقابل ما يدعوه رجل القانون لورانس ليسيج «Lawrence Lessig»: «**ثقافة ريميكس**»، أي: ثقافة يتم فيها النقل، والخلط، وإعادة تأطير مضامين موجودة مسبقاً وتصبح ممارسة شائعة شيئاً فشيئاً.

إن «ثقافة المزج» هذه هي بالنسبة إلى كثير من الشبان سلاح فعال لمحاربة الروايات المتنافسة الأكثر قدرة والقائمة على الخوف وتقسيم المجتمع والحرب الأهلية. إنها ثقافة تريد، في المقام الأول، التعبير عن «كينونة الشباب» على النقيض من الأجيال الأكبر سناً. كما أن السوريين مضوا مباشرة من ثقافة الصمت إلى ممارسات ثقافية مستوحاة إلى حد كبير من التقانات الرقمية، مما أدى إلى خلق بيئة ثقافية مفتوحة تمكّن من إنتاج محتوى وتبادله، ولكن بصفة خاصة بتحويله ومناقشته وإعادة تعريفه ضمن لعبة مستمرة من الاستشهادات والإحالات. ويسعى الشباب في هذا الطريق إلى بناء مسارات سردية مختلفة، ومدلولات تضع الأسس

لمســتقبل مقبول. وكما يقول معتصم أبو الشامات، ليس من قبيل المصادفة أن كثيراً من المجموعات السياسية تطورت في اســتراتيجيتها من النضال ضد النظام إلى بناء مجموعات للمناقشة حول ما ستكون عليه سورية بعد الثورة. وكما جاء في توصيف **شخابيط** في صفحتها على **فيســبوك**: «**شخابيط** هي جَرّة قلم بسيطة، صفصفة أوراق متناثرة، رؤية وحلم أوشك أن يتحقق».

POUR EN SAVOIR PLUS لمعرفة المزيد

Enrico DE ANGELIS, « The state of disarray of a networked revolution : the Syrian uprising's information environment », *Sociologica*, 3, 2011 (disponible sur : <www.sociologica.mulino.it>).

Yves GONZALEZ-QUIJANO et Christophe VARIN (dir.), *La Société de l'information au Proche-Orient. Internet au Liban et en Syrie*, CEMAM, université Saint Joseph, Beyrouth, 2007.

Lawrence LESSIG, *Remix. Making Art and Commerce Thrive in the Hybrid Economy*, Penguin Books, New York, 2008.

Clay SHIRKY, *Here Comes Everybody. The Power of Organizing without Organizations*, Penguin Books, New York, 2008.

La chaîne YouTube de *Ayyam al-Hurriyya* avec les vidéos de *Shakhabit*: <www.youtube.com/user/FreedomDaysSyria>.

La chaîne YouTube de *'Anza wa law taret* : <www.youtube.com/user/3nzehWalo6aret>.

La vidéo de la chanson *Mufti Suria* de Khater Dawa : <www.youtube.com/watch?v=BzhLRB2moH8>.

La chaîne YouTube de *Masasit Mati – Topgoon* :

<www.youtube.com/user/MasasitMati>.

حادي وثلاثون

قف

الشباب السعوديون يدخلون المشهد...
على اليوتيوب

إيف غونزاليس كيخانو

يشـاهَد تسـعون مَليون فيديو يومياً على موقع يوتيوب: عدم وجود السينما في المملكة العربية السعودية يفسر جزئياً هذا الرقم القياسي الذي يضع هذا البلد، الذي يقارب عدد سكانه ثلاثين مَليون نسـمة، في الترتيب الثالث عالمياً من حيث السمع على هذه المنصة من أشرطة الفيديو على الإنترنت، بعد الولايات المتحدة والبرازيل (عدد سـكانهما على التوالي 300 و200 مَليون تقريباً). هذا الرقم يعَد مؤشّـراً جيداً لأهمية التغييرات التـي ينطوي عليها تطوير صاعق للإنترنـت العربي. بعد أكثر من عشر سنوات على فتحه للجمهور من قبل السلطات، بالضبط مع مطلع الألفية الثالثة، حيث يرتاد نصف السـعوديين تقريباً يوتيوب يومياً، ومن كل خمسة يرتاده أربعة مرة واحدة أقله في الأسبوع. ولدى بعض الأفراد المتقاربين، أصبح التحاور عبر الفيديو على الإنترنت طقساً يومياً بالنسبة إلى الفئات العمرية الأصغر سناً التي تشكّل الغالبية العظمى من مستخدِمي الشبكات الاجتماعية (70% من مستخدِميها في العالم العربي تراوح أعمارهم ما بين خمسة عشر وثلاثين سنة).

ولـم يكن لمثل هذا التطـوّر إلّا أن يؤدي إلى زيادة العـروض باتجاه الجمهور المحلي. وقد نشـرت **مجلة فوربـس** «*Forbes Magazine*» في إصدارها الخاص بالشرق الأوسـط تحقيقاً أجري في تشـرين الأول/ أكتوبر 2012، أظهر أنه من بين البرامج الخمسـة والعشـرين العربية الأكثر مشـاهدة على الموقع الأول عالمياً في

مشـــاركة الفيديو، كانت سبعة عشـــر منها أُنتجت في المملكة العربية السعودية. وقد يؤدي صيـــت الآثار الضارة المذهل إلـــى رقابة في عصر عولمـــة التدفقات الرقمية يخضع فيها توزيع الصورة في الأماكن العامة - ســـواء السينما أو حتى شاشـــات الدعاية على طول الشـــوارع - إلى أنظمة صارمة جداً في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى إلى حظرٍ محض.

وراء هـــذه «المعجزة الرقميـــة» كان هناك، منذ عـــام 2010، انفجار نوع قائم بذاتـــه، وهو **كوميديـــا الواقـــف** (*stand up comedy*) على الطريقـــة الأمريكية، وبعبارة أخرى كناية عن مونولوج يتضمـــن تعليقاً على أخبار محلية والاجتماعية، وحتماً القليل من السياسة، وبشكل أساسي بطريقة مضحكة وحادة. والنجم الذي لا جـــدال عليه في هذه الطريقة هو صالح بدر الـــذي جذب عرضه المعنون «إيش إللّـــي» في أواخر عام 2012 أكثر من 000 400 مشـــترك، وجمع ما يقرب من 100 مَليون مشـــاهدة! ومن بين مشـــاهير **الويب** الذين بدوا عموماً في عام 2010، نجد كذلك محمد بازيد مع مسلســـل «التاسعة إلّا ربع» (وقت الذروة اليومية للمشاهدة على الإنترنت، والذي كان سابقاً وقت الذروة للبرامج التلفزيونية)، أو عمر حسين ومسلســـله «على الطاير». كل هؤلاء الأشـــخاص الجدد، الذين لم تزد أعمارهم على العشرين عاماً إلّا قليلاً، ســـيمررون في الشبكات الاجتماعية السعودية نَفَس الشباب بالتأكيد. إلّا أنها ظاهرة توقفت عند حاجز نوع الجنس. لأن الجمهور وإن كان مزيجاً بلا شـــك، كما يمكننا التأكد من ذلك من خلال التعليقات على المواقع أو من خلال حملات ترقية البث، التي تشـــمل وجوه نســـاء بشكل ممنهج، إلّا أن هـــذه الأخيرة تظل في الوقت الراهن، على أية حال، غائبة إلى حد كبير عمّا يعرض للمشاهد محلياً على **يوتيوب**.

لم تدعُ **كوميديا الواقف** على الطريقة السعودية إلى تثوير المجتمع قط. بل على العكس من ذلك، فإلى جانب المسلســـلات التي تستدعي طابعاً تعليمياً، كـ **فلّمها**[1]، تتضمن الإبداعات الأكثر انتقاداً زعزعة المجتمع، بالسخرية من أفحش عيوبه. ولكن على غرار حلقات المسلسل التلفزيوني «**طاش ما طاش**» الذي لم يتوقف نجاحه منذ بدايات تســـعينيات القرن العشـــرين (بالإضافة إلى ذلك، في السنوات الأخيرة، يبث

(1) <www.youtube.com/user/Fallimha>.

مباشــرة على الهاتف الذكي)، فالنكتة تتيح مواربة التصدّي تماماً لمشاكل المجتمع كلّهــا تقريباً. كالإيــدز، والظلم الاجتماعــي، ووضع المهاجريــن، والعلاقات بين الجنسين، والفســاد، وحتى أحياناً التلميحات المباشرة تقريباً إلى العائلة المالكة في البلاد أصبحت كذلك مواضيع يتناولها مقدِّمو البرامج السعوديون «باستخفافٍ» على **يوتيوب**، من دون إثارة خضات معيّنة، بخلاف مداخلات أخرى، مباشرة أكثر سياسياً على الشبكات الاجتماعية.

علــى الرغم من بعض الفضائح السياســية أو الدينيــة أو مدنية محضة (إهانات لأشخاص، أو قدح)، كانت ردود أفعال السلطات طفيفة والعقوبات القانونية خفيفة. إلّا أن مخاطــر اعتماد تدابير رقابية أشــدّ قائمة بالفعل، وبخاصــة في ضوء «قانون الإنترنــت» الذي اعتمد في نهاية عام 2012، والذي فتح المجال لقمع شــامل تحت شــكل عقوبة السجن القاســية وغرامات باهظة جداً. في الوقت الراهن، يتيح بعض التســامح لجميع المواهب التعبير عن أنفسهم، لا ســيما أن سهولة التحميل الرقمي هائلة... لا يتطلّب النشر على موقع **يوتيوب** معرفة تقنية حقيقية، ولا ميزانية ذي شأن! وفي بعض الحــالات، تُغطّى النفقات القليلة من خلال رعاية تقدمها شــركة محلّية تكون عادة متخصصة في تكنولوجيا المعلومات أو التكنولوجيا الفائقة، ويسرّها جداً تقديم إعلان مستفيدة من كلفته الزهيدة.

من الناحيــة الفنّية، تقدّم المنتوجات مزيجاً جميلاً مــن جميع الطرز والموارد البصرية والســمعية الأخرى التي يمكن العثور عليها على الشبكة العالمية، وتحمل جميعها تعليــاً محلياً. ومع تفضيل لوصفات الأمريــكان، الذين يعتبرون رواد هذا النــوع بلا جدال، يتم اللصق ودمج «عينات» و«مزج» مع القليل أو الكثير من العربي المحلّي، وهو ذاته يُكتب **بالعربيزي**. وهي طريقة الكتابة التي يعتمدها المستخدِمون الناطقون بالعربية للتواصل بسهولة أكثر باستعمال لوحات مفاتيح مختلف الأدوات الإلكترونية. وقد انتشــرت هذه اللغة، التي تجمع بين الأبجديــة اللاتينية مع أرقام مدخَلة عليها في الرســائل الخاصة المكتوبة بالعربية، على نطاق واسع في السنوات الأخيرة في أوســاط الشــباب العرب. بعكس قرن ونصف مــن الإصلاحات التي حاولت من دون جدوى أن تفرض «من فوق» على الشــعب ممارســة لغة موحَّدة، لا ســيما في الكتابة، هذا الرمز اللغوي. وهي اليوم شــائعة وسط الأجيال الجديدة في المنطقة بأســرها، مع وجود اختلافات طفيفــة، وكذلك في المهجر. إنها إحدى

التعبيرات الأكثـر إذهالاً عن ديناميكية هذه «التعريبات الرقمية» الجديدة التي تكوّن نفسها «من تحت» من خلال شبكات الإنترنت الاجتماعية.

بعد سنتين أو ثلاث سـنوات من الخبرة المكتسـبة من قبل أولئك الذين كانوا من الرواد في المغامرة، نشـهد الآن بداية تحول مهني في هذا المضمار. ولتسـليط المزيد من الضوء على أشـرطة الفيديو الخاصة بهم تعرض شـركات مثل (صاحي) منصّات تشارك أيضاً في إنتاج مسلسلات صغيرة «حقيقية». على سبيل المثال، شهد شـهر رمضان عام 2012 انتشار (بازار الدية)، وهو فيلم قصير يسخر من لجوء بعض الضحايا بلا ورع إلى اسـتغلال التعويضات التي تقرها الشريعة الإسلامية ـ وبواسطة الشـبكات الاجتماعية فوق ذلك. ومن الواضح أن باب الإنتاج على شبكة الإنترنت يلهم الشـباب الواسـعي الخيال، والمغامرين، من أصحاب المشـاريع البعيدة عن المألوف قليلاً. وكذلك شهدنا ظهور شـركة يوتيرن «Uturn»، والتي تجمع العديد من نجوم الإنترنت الشباب السعوديين، وكذلك تلفاز 11 وهو منصّة لنشر تسجيلات الفيديو علـى الإنترنت وتختصر أنشـطتها بالصيغة «C3»، اختصـاراً لـ *Creative Culture Catalysts*، أي: محفزات الثقافة الخلاقة.

وبتعذر كون إخـراج أعمال للويب عمليـات مربحة جداً ماليـاً – التوظيفات الأولية فيها متواضعة – إلّا أنها تشـكّل في الوقت الحالي نجاحاً لا يُقلَّل من شـأنه. وهذا لا يمنع من تشـجيع بعض مسـاعي «الاحتواء»، وهي ظاهرة مألوفة في جميع المنتجـات التي يُعمد إلـى إطلاقها في قطاعات بديلة في المجتمع بنسـب مختلفة (الراب، الكتابة على الجدران، وإلـخ). وهكذا ترى وصول الإعلانات إليها، وبات نجومهـا مرحباً بهم الآن على البرامج التلفزيونيـة، وخصوصاً خلال ليالي رمضان. ولكـن حتى طرحها كسـلع بتحويلها إلـى منتجات موزَّعة على نطاق واسـع فهي لا تتشـابه تماماً مع العروض الأخرى المتاحة في سـوق الاستهلاك المحلي واسع النطاق. ونظراً لانطباعها بسمات عالم الإنترنت، فإنها تحافظ على «القيم» الخاصة به وفكره وتقاليده: غياب التراتبيات والاتفاقيات، السـخرية وأخذ الأمور بهزء وحرفها عن محملها الأولـي، وثقافة الـ غلوكال *glocal* (التي تشـرك التدفّقات المعولمة، العالمية، والمحيط المجاور، المحلي). كما أحدثت أشرطة الفيديو السعودية، بعيداً من شـبكات يوتيوب الاجتماعية، أصداء في المشـهد الاجتماعي والسياسي الذي تخترقه موجات الانتفاضات في المنطقة.

في المجتمعات حيث يطغى حكم أجيال المسنين الشديد الغيرة على حماية قيم الماضي، إن مشاهدة حدوث «الاختراق»، بهذه الطريقة، بالمعنى الحرفي تقريباً، على يد الشباب المحلّي من خلال سلسلة زردات الشبكة للتعبير عن وجودهم والخروج من سلبيتهم الاستهلاكية، هو بالفعل علامة على تغييرات جذرية مقبلة...

POUR EN SAVOIR PLUS لمعرفة المزيد

Yves GONZALEZ-QUIJANO, *Arabités numériques. Le printemps du Web arabe*, Sindbad, Paris, 2012.

Pascal MÉNORET, « Le feuilleton qui bouscule la société saoudienne », *Le Monde diplomatique*, septembre 2004 (disponible sur : <www.monde-diplomatique.fr>).

Pour visionner sur YouTube quelques-unes des productions mentionnées: <www.youtube.com/user/EyshElly> ;

<www.youtube.com/user/3al6aye> ;

<www.youtube.com/user/s7ch> ;

<www.youtube.com/user/UTURNentertainment>.

ثاني وثلاثون

مقهى جادو

مكان «ثوري» للتحرر في ليبيا

آرثر كيني

من بين أول من ثاروا في عام 2011، تذوّق سكان مدينة جادو، وهي منطقة ريفية صغيرة في «جبل نَفّوسة» في الشمال الغربي من ليبيا، في وقت مبكر أشكالاً جديدة من المؤانسة وتمضية أوقات الفراغ والترفيه عن النفس، والتي سُمح بها بعد طرد قوات نظام معمر القذافي في شهر شباط/ فبراير من العام 2011. ففي نظر الكثيرين، كانت الرغبة في استعادة فضاء عام، أُغلِق خلال اثنين وأربعين عاماً من الديكتاتورية، عاملاً محفزاً للتحشيد. وكذلك، فإن اندلاع انتفاضة السكان، في أوائل عام 2011، لا تقتصر على الأبعاد السياسية والعسكرية للنزاع. فحرية الانتقال والتعبير والقدرة على التجمع بكل طمأنينة بهدف الاستمتع بأوقات الفراغ في أماكن رمزية، هي أيضاً أعمال تمرد يومية فرضت نفسها وتحدد الآن إيقاع حياة السكان المحرَّرين. كما اعتُبرت الحرب أيضاً وسيلة للتحرر الاجتماعي بالنسبة إلى المقاتلين الشباب. ففي نظرهم، شكّل المثلُ الأعلى لثورة مساواة ومؤاخاة، بعيداً من التمييز الطبقي والتمييز بين الأعمار أو درجة التحصيل الدراسي، مرجعيةً حقيقية مشتركة طوال فترة الحرب. وكما يقول مقاتل قديم من جادو: «كنا جميعاً ثواراً، لم تكن هناك اختلافات بيننا». حين تم تسريح المقاتلين تدريجاً وبدأ الانتقال السياسي الصعب في طرابلس، تلاشى غليان اللحظة الثورية في استياء أولئك الملتزمين. وفي هذا السياق، أصبحت أماكن تسلية محددة جداً أماكن تذكُّر، حيث تسري «الروح الثورية» خلال اجتماعات بين مقاتلين ثوريين سابقين. وتكون فيها ذكريات السلاح حيّة وروح الثورة مصانة.

في الواقع، لم يكن هناك تقريباً أي قتال على الأرض في المدينة، لكنها تعرّضت للقصف على نطاق واسع، وأهلها المعبأون بقوة لعبوا دوراً مركزياً في القتال. وفي أماكن أخرى من ليبيا، عُرف مقاتلو جادو بمآثرهم. أولئك الشباب الذين تراوحت أعمارهم بين خمسة عشر وخمسة وثلاثين عاماً، جميعهم من المدنيين، كان لهم وجود في جميع المعارك. فقد شاركوا في تحرير جبل نفّوسة، والسيطرة على مدن الشمال الساحلية. وبعد سقوط طرابلس ذهبت كتائب جادو لقتال معاقل القذافي الأخيرة في سِرْت وبن وليد. وعندما انتهى القتال، بقي ثوار جادو أكثر من سنة بعد مقتل القذافي على أهبة الاستعداد لحراسة مساحة من الأرض تمتد على عشرات الآلاف من الكيلومترات المربعة حول ناحيتهم. بالنسبة إليهم، «اللحظة الثورية» لم تنته بعد، والمستقبل لا يزال مليئاً بالشكوك، «هناك الكثير من الأسباب الوجيهة لمواصلة الاجتماع مساءً في مقهى جادو، والتمتّع بفضاء حرية تم انتزاعه بشق الأنفس»، كما يقول شاب ميليشياوي عائد من مهمته.

إذاً، بعيداً من صخب المعارك والصراعات السياسية، أصبح «مقهى جادو» الذي يقع في وسط المدينة مكاناً مركزياً للمؤانسة بالنسبة إلى شباب تلك الناحية. إنه فضاء ترفيه يثبّت الجو على ما كان عليه في اللحظة الثورية. إنه مكان مثالي ليدلف إليه المرء والجلوس مع الثوار الليبيين الشباب، وهم في صلب التساؤل عن مستقبلهم وعن عملية سياسية قاموا بمساندتها بالسلاح أحياناً، ويبدو أنها تفلت منهم إلى حد كبير.

هذه الليلة هناك مباراة لكرة القدم بين فريقي «برشلونة» و«ريال مدريد»، مباراة لا ينبغي تفويتها بالنسبة إليهم. بغض النظر عن من سيفوز من الفريقين، إنها أساساً ذريعة للشباب الذين يتجمعون تدريجاً في مقهى جادو. الديكور في الداخل بسيط: بار مع آلة عملاقة للقهوة الإيطالية، طاولة بلياردو وتلفزيون تتموضع حوله كراسٍ بشكل فوضوي. وكما هو الحال في ليبيا، المشروبات الكحولية محظورة في الأماكن العامة. هناك رقابة ذاتية من قبيل «الاحترام»، يقول شاب من البار:

> نحن أبناء الثورة. قمنا بها ولا ينبغي أن نشوّه سمعتنا بشرب الكحول أو بالاقتتال بغباء ونحن ثملين.

وتعلَّق على الجدران لافتات وأسماء الكتائب الرئيسة، التي نُظِّمت محلياً

للإطاحة بنظام القذافي عسكرياً. يشير شاب في المقهى وهو يقول: «تلك ألوان لوائي، كتيبة شهداء جادو. تضم عشرات المقاتلين». وإلى جانب اللافتات عدة صور لمراهقين مسلحين، يرتدون بقايا زي عسكري سيئة الترتيب. إنها صور «شهداء» المدينة الذين سقطوا في القتال.

مقهى متحوّل بسبب الحرب

بعد الحرب، من اللافت أن نلاحظ إلى أي مدى تغيّر الجو في المدينة. تأثرت الذهنيات بتجربة الصراع، وما يثير الدهشة هي الحركة في الشارع. ويشهد على ذلك بعض الثوار في المقهى:

> في السابق، لم يكن أحد يجرؤ على التجمع بأعداد كبيرة في المدينة، حتى من أجل مباراة لكرة القدم. فقط عندما أخْلت قوات النظام المدينة تجمَّعنا بشكل عفوي في الساحة الرئيسة، للنقاش وتسقُّط المستجدات... كان الجو بارداً كما أن مقهى الساحة أصبح مكان تواعدنا. [...] لذلك، سميناه: «مقهى جادو».

وهذا خادم يستحضر ذكريات السهرات أثناء الحرب:

> لم يكن هناك كهرباء ولا لعبة لكرة القدم على شاشة التلفزيون. وبين كوبين من القهوة، كنا نلعب ألعابنا الخاصة في الساحة الأمامية. وكانت الفرق الأشهر [المكونة من شبان المدينة] هي التي تواصل اللعب حتى عندما كانت تُقصف المدينة.

ويضيف لاعب من إحدى هذه الفرق:

> عليك أن تتخيّل أنه في ظل حكم القذافي، لم نكن نفعل شيئاً في العلن، حتى بعض التسالي، بالتالي كان لعب كرة القدم تحت القنابل طريقتنا لنظهر للقذافي أننا لسنا خائفين منه. كان لاجماعنا بحرّية قيمة حقيقية. [...] حتى للعب معاً، ربما كنا على استعداد للمخاطرة بحياتنا!

داخل المقهى، الجو ثقيل في بعض الأحيان. «الشبان» كلّهم تقريباً مقاتلون عائدون من مهمة، أو يستعدون للعودة إليها، لحماية الحدود مع الجزائر، ومراقبة الطرق السريعة، والقيام بمهام الشرطة في مدن أخرى... تُذكّر صور الشهداء على الجدران بالثمن الذي دفعه بعضهم للحصول على هذا الفضاء من الحرية. إنها تجربة قاسية تترك آثاراً. ومن ذلك يستمد مكان الحياة المشتركة قيمته الأكثر مركزية، كما يؤكد أحد المقاتلين:

المجيء لمشاهدة المباراة على شاشة التلفزيون ليس سوى ذريعة. لديّ تلفزيون أكبر في المنزل! ولكن بعد كل ما عشناه وعانيناه معاً، نحن بحاجة إلى أن نلتقي حول أنشطة غير عسكرية.

هكـــذا، يصبح المقهى مكاناً للتعبير عن هُوِيــة المقاتلين كمجموعة. تغيّر معنى الذهاب لتناول القهوة تغيّراً جذرياً بالنســبة إليهم. يفســر خادمٌ: «ســابقاً، كان مركز المدينة محجوزاً للشرطة والسياح الذين كانوا يأتون لزيارة المتحف المجاور». كان المقهى يُعتبر مكاناً للأجانب، مكاناً لا يخص السكان. يتابع الخادم نفسه:

الآن هو مكان الثوار الشباب. لقد تلقوا ما يكفي من الصدمة تماماً بسبب القتال، وهم غير قادرين على نسيان ما عايشوه. من الصعب بالنسبة إليهم قلب الصفحة. لذلك يأتون إلى هنا لقتل الوقت، ومشاهدة التلفزيون، ولعب كرة القدم والبلياردو. وعلى غرار زبائننا، تحوَّل المقهى بسبب النزاع.

والمقهى أيضاً أرض محايدة، حيــث يبقى أصل المقاتلين الاجتماعي ومهنتهم عوامل تمييز هامشــية. بل هو أيضاً مكان تحرّر للشباب الذين يجدون أنفسهم خارج أسَــرهم، في محيط بنوه بأنفســهم وشــديد الخصوصية بهم. وعلى الرغم من تنوّع الأصول الاجتماعية، بين «أقران»ورفاق ســلاح، فإن المرء يتجنب هنا الإشارة إلى بيئة الأصل. وأولئك الذين تميّزوا خلال الحرب ما زالوا يُنادَون بأســمائهم الحركية الخاصة بهم. وعلى الرغم من صغر ســنه، تُقدم المشــروبات لقائد الكتيبة بانتظام، ويُخلى له مكانــه الخاص. وبالتالي، إن لم تتوافــر إرادة الابتعاد عن بقية المجتمع، الذي لا يزال نموذجاً للتكامل المشــترك،يعتمد المصــدر الرئيس للهيبة في المقهى على شهرة الماضي الثوري للزبائن.

لم أكن شيئاً قبل الثورة، فلاح بسيط [...].لا أريد العودة إلى تلك الحياة. وجودي هنا مع «الإخوة» من وِحدتي القتالية هو شيء فريد من نوعه لا أجده في أماكن أخرى، حتى داخل أسرتي.

ما نلاحظه هنا هو أن الممارســات الجديدة في أوقات الفراغ والترفيه مشحونة بالمعاني؛ ملء الوقت بين مهمتين، ومواصلة تشاطر مكانة اجتماعية «ثورية»، والسعي لعيش كثافة المشاعر التي تولدت أثناء الحرب مجدداً... كما أنها تعكس التأهيل على حياة جديدة، في مكان ما إن تمضي الأزمة، يحاول الأفراد اســتعادة الوضعية المدنية

تدريجـــاً حيث لا تزال تهيمن فيها ذاكرة المجموعة. وفي هذا الســـياق، فإن تســـالي المكان القليلة هي بالنســـبة إلى هؤلاء الميليشياويين الشبان وسيلة انتقال أكثر من أي وقت مضى.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Arthur QUESNAY, « L'insurrection libyenne : un mouvement révolutionnaire décentralisé », *in* Amin ALLAL et Thomas PIERRET (dir.), *Devenir révolutionnaires. Au coeur des révoltes arabes*, Armand Colin, Paris, 2013.

Arthur QUESNAY, « Renégocier l'espace politique libyen du local au national », NORIA, 1er octobre 2012 (disponible sur <www.noria-research.com>).

Dirk J. VANDEWALLE, A History of Modern Libya, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Déclaration des révolutionnaires de Jadu, mars 2011 :
<www.tamazgha.fr/Tawalt-n-igrewliwen-n-Jadu-di.html>.

Page Facebook d'une brigade de Jadu :
<www.facebook.com/kateebattwarjado>.

ثالث وثلاثون

من النزعة الاستهلاكية إلى الالتزام

نهضة الشبان السُّنَّةِ في البحرين
«للدفاع عن بلدهم»

كلير بوغران

تصف المفاهيم المتداولة المنتشرة في الغرب وفي العالم العربي الأجيال الشابة في ممالك الخليج العربي الست بالشبيبة الذهبية الخاملة. وقد تمخض عن مستوى المعيشة العالي للخليجيين، المرتبط بشكل رئيس بالاقتصاد الريعي، ممارسات ثقافية تهيمن عليها النزعة الاستهلاكية الجامحة. تَظهر ثقافة استثمار أوقات الفراغ والترفيه لهؤلاء الشبان محكومة بسمات خاصة قائمة على مزيج من الكسل واللهو، وفي الوقت عينه تافهة إلى حد كبير من حيث أنماطها في التنشئة الاجتماعية والاستهلاك في سياق متعولم بشكل متزايد. وبشكل عام، يعطي هذا الشباب الخليجي انطباعاً بأنهم قليلو الاهتمام بالسياسة طفيف.

الحوادث التي هزت البحرين في عام 2011، في أعقاب الثورتين التونسية والمصرية، تتطلّب منا رسم صورة أكثر دقة. إنها أصغر دول الخليج، تعداد أبنائها حوالى 600 ألف نسمة (من إجمالي عدد السكان البالغ مَليون وثلاث مئة ألف نسمة)، وهي ممزّقة بالفعل بسبب التوترات الاجتماعية الاقتصادية والمجتمعية التي ولّدت أشكالاً جديدة من الانخراط في السياسة لدى الشباب، وذلك بسبب الأزمة. وفي حين أن نظام آل خليفة الملكي المدعوم بشكل كبير من قبل الأقلية السنّية التي ينحدر منها والتي تنتجبها اقتصادياً وسياسياً في تعاملاتها، بينما الشيعة، الذين يشكّلون ثلثي البحرينيين، ويشعرون بالتهميش والتمييز السلبي. هذا الانقسام الطائفي كان السبب

الأساسي لانطلاق موجة الاحتجاجات في شباط/ فبراير عام 2011. وقد بدأت بعد دعوة على صفحة في فيسبوك من قبل حركة لم تكن معروفة بعد، هي «شباب ثورة 14 فبراير»، في إشارة إلى تاريخ اعتماد الدستور المعلن من قبل الملك حمد في عام 2002، وكان قد وعد بوضع البلاد على طريق الإصلاح والتعدّدية، ولكن الإنجازات بقيت أقل بكثير من التطلعات.

في دوّار اللؤلؤة الرمزي في وسط العاصمة المنامة، حيث تجمّع المتظاهرون، كانت الشعارات في البداية متنوّعة جداً. أشار أحدهم برسالته المناهضة للطائفية: «لا شيعيّ ولا سنّي، بحريني فقط»، وكان يهدف إلى اتقاء قراءة سطحية جداً للانتفاضة قد تنزع الشرعية عن الطموحات السياسية من خلال استيعابها للمطالب الطائفية. وبعد سقوط القتلى الأوائل من المتظاهرين واتخاذ سير الأحداث منحى جذرياً فيما بعد، شرع زعماء السنّة بحركة واسعة من القمع من خلال إعلان حالة الطوارئ منتصف آذار/ مارس 2011 (أسفرت عن مقتل 35 شخصاً على أقلّه)، وفي الوقت نفسه جاءت قوات من مجلس التعاون لدول الخليج العربية إلى الجزيرة لمؤازرة الجيش الوطني.

أرعب المنحى العنيف والجذري للحوادث جزءاً من الشبان السنّة وأيقظهم من سباتهم السياسي أيضاً. فعندما اتّضح أن التجمّع في دوار اللؤلؤة لم يكن حفلاً خيرياً للأطفال وإنما موعداً سياسياً حقيقياً يهدّد بزعزعة النظام، أصيبت الغالبية العظمى من الشباب السنة بالذهول. أبدى هؤلاء الشبان السنّة تفاعلهم مع النداء الموجّه من قبل النظام، للاحتشاد «دفاعاً عن البلاد»، خوفاً من رؤية مستقبلهم مصادراً من قبل معارضة معظمها من الشيعة ولا يشاطرونها رؤيتها، وشعوراً منهم بأنهم ضحايا ورهائن في صراع اعتبروه لا ناقة لهم فيه ولا جمل. ولئن كانت السلطة قد سرّها هذا الالتزام الذي نشّط شعبيتها، إلّا أنها أبقت عليه في حدود معينة، خشية أن يرغمها «تسييس» الشباب السنة في نهاية المطاف على الالتزام في المضي قُدُماً على طريق الانفتاح السياسي.

من الترفيه إلى الالتزام: اختبار الانتفاضة

لامبالاة الشباب البحريني السنّة: يشبه خطأ شباب الطبقات الوسطى والعليا البحرينية بممارساتهم الترفيهية شباب دول الخليج الأخرى، مع الحفظ لجهة

عـــدم الدقة. فهم يتّصلون كثيراً بالإنترنت ويســتخدمون أحدث التقنيات (الهواتف، واللوحــات، وأجهزة الحاســوب)، ويهتمون بصورهــم الافتراضيــة كاهتمامهم بصورهم الحقيقية. وهم شــغوفون في الغالب بملابس المــاركات المعروفة وآخر أطرزة الســيارات وسباق السيارات - رياضة النخبة التي شعارها هو حلبة «الصخير» **للفورمولا وان**، أول حلبــة بنيت في العالم العربي في عام 2004[1]. يتســلّى هؤلاء الشبان على نطاق واســع أمام **البلوكباســتر** (الأفلام التي تحقق نجاحاً كبيراً) عينها التي تعرض في المجمعات الســينمائية (ملتيبلكس)، في الخليج والعالم، ويتلاقون في سلاسل المقاهي، مثل **ستارباكس** و**كوستا**، والمطاعم العالمية عينها. ويتسكعون أمام واجهات مراكز التســوق على نســق مجموعات مؤلفة من فتيــات أو فتيان غير مبالين، يختلســون النظر بعضهم على بعض ولكن نادراً ما يختلطون. وينقسم وقت الفراغ بين المجتمع الاستهلاكي والمؤانسة العائلية.

على الرغم من إدراكهم بأن البحرين، بسبب حجمها وضعف مواردها الطبيعية، وكونهــا القريب الفقير ضمن منظومة دول مجلس التعــاون الخليجي، وربما بعض التعقيــدات أيضاً، فالبحرينيــون أبناء الفئــات الأعلى هم فــي غالبيتهم طموحون ومهنيــون، كنظرائهم في دول الخليج الأغنى. وهم حريصــون على النجاح، وعادة يحلمون بالوصول إلى مناصب مســؤولية وتمنحم اعتباراً كبيراً. ولأنهم يعرفون أن إنتاج النفط في بلادهم تم استنفاده منذ فترة طويلة، يستثمر الشبان الأكثر تعليماً الكثير من أوقاتهم في اتباع دورات في الإدارة، وفي بعض الأحيان، بالإضافة إلى وظائفهم، إنشاء شركات صغيرة، مســتفيدين من الدعم المالي لـ«تمكين»، وهو صندوق لديه برنامج مخصص للتدريب وموجّه للبحرينيين الشباب أصحاب المشاريع.

ومع ذلك فقد تخلّى شــبان الطبقات الدنيا، على وجه الحصر تقريباً من الشيعة، عن هذه الأحلام منذ زمن، مقتنعين بأن حياتهم ســوف تكون محكومة بسقف الريبة التي ينظر النظام والنخبة الســنية من خلالها إلى طائفتهــم. وتاريخياً، أدى الإحباط الاقتصادي والاجتماعي الشــيعي إلى تسييسهم الشــديد، الذي لا نجده عند السنّة، الراضيــن أكثر عن وضعهم المادي والمطبوعين بتقليــد الولاء. وقد تجلّى الإحباط الشيعي بوضوح بين العامين 1994-1998 عندما انتفض شبان الضواحي التي تسمى

[1] باستثناء حلبة عين دياب في جنوب الدار البيضاء التي استضافت سباق موسم 1958 للفورمولا وان.

«القُرى» أيضاً، احتجاجاً على أوضاعهم الاقتصادية، لا سيما ارتفاع معدلات البطالة، مواجهين الشرطة من دون كلل أو ملل لمدة أربع سنوات. واستمر هذا الاحباط بالنمو خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين: حين اختلفت الحركات الشيعية على التكتيك الذي يجب اتباعه لإنابة هذا الإحباط، فإن «الجمعية السياسية» **الوفاق** (لعدم اســتخدام كلمة الحزب غير الموجودة رسمياً في البحرين) آثرت التعاون الحذر مع النظام في عام 2006، في حين أن منظمات أخرى أكثر راديكالية، وتستهدف الشباب بشــكل خاص، والتي تعمل غالباً بالتنســيق مع منظمات الدفاع عن حقوق الإنسان، مثل مركز البحرين لحقوق الإنســان، اختارت اعتماد العصيان المدني. وبالتأكيد قد يكون في تعميم هذا الوعي السياســي الحاد والشعور بالاضطهاد على جميع الشبان الشيعة شيء من المجازفة، ولكن الرد على هذا الكلام جاء على أَلْسِنة الشباب السنّة، أكثر المكتوين بنار أزمة عام 2011.

ظاهرة التنافــس، ظاهرة اللحاق بالركب: قبل شــباط/ فبراير 2011، كان وقت الفراغ بالنسبة إلى الشباب السنّة، فعلاً، ذا فحوى غير سياسية إلى حد كبير. وعليه كان يظهر الشأن العام داخل طائفتهم أولاً كمســألة من اختصاص «المسنين»، وشبكات وروابط مع العائلة المالكة أكثر منها مســألة قناعات. كانت بالنسبة إليهم إقطاعة بيد وجهاء التنظيمات السياسية السنّية المكرسة رسمياً، المتمثلة بتنظيمين رئيسين، يرتبط أحدهما بجماعة الإخوان المسلمين والآخر بالسلفيين. فقدرتهما على جذب الشباب السنّي محدودة، فضلاً عن أن الشيعة ينفرون منهما. وعندما وقعت الأزمة في شباط/ فبراير 2011، كان على السياســيين السنّة إنشــاء حركة من نقطة الصفر لحشد جميع الاتجاهات الســنّية في جبهة واحدة مناهضة للمعارضة بمظاهرة في يوم 21 شباط/ فبراير 2011 في نداء موحد. وأُطلق على الجبهة اسم «تجمع الوحدة الوطنية» (الذي اختصر بـ «التجمع»).

وكما هو متوقع أراد التجمع الوطني أن يقدّم نفسه مصدراً للتجديد والإصلاح، من دون أن يكون له تاريخ سياســي ضار. كان ينوي جرف ما أمكن، لا سيما الشبان الباحثين عن التجدّد السياســي، الذين قد هجروا الشــؤون العامــة إلى حد كبير، إذا وضعنا جانباً العدد القليل من المنتمين للسلفيين والإخوان المسلمين.

وفي ذروة الأزمة انتشرت فكرة أنه في حين يَهَب الشبان السنة أنفسهم لأحلامهم

في النجاح المهني والترفيه الاستهلاكي، بادرجزء كبير من الشبان الشيعة لتنظيم أنفسهم للتنديد بالتمييز الذي اعتبروا أنفسهم ضحاياه ووضع خطط للإصلاح والتغيير.

وهكذا، بدا الترفيه المتراخي في نظر بعضهم أمراً لم يعد كافياً: آن أوان الالتزام والتطوّع. في ذلك الشهر من صيف العام 2011، عندما كانت ذروة العنف على وشك أن تحِل بعد رفع حالة الطوارئ، قرر بعض الشبان السنّة على سبيل المثال التخلي عن عطلتهم الصيفية. تقول ندى، ابنة الثلاثين السنة تقريباً، والمنحدرة من أصول برجوازية عليا: «لم أذهب حتى هذه السنة، وما أريده هو هذه السَنة سوى حماية بلدي».

ابتكار نموذج بديل للتطوع من خلال خلق خطاب مضاد: أعرب الكثير من الشبان السنّة، في عام 2011، عن مخاوفهم من الشبان الشيعة المحفَّزين، والذين يبدون كأنهم من ذوي الخبرة نسبياً: خوف من استبعادهم، وخوف من أن يفوتهم موعدٌ تاريخي، وخوف من أن يفلت مستقبل بلادهم منهم. وهكذا عقدوا النيّة على إثبات الوجود على الأرض باستخدام جميع وسائل النضال المتاحة لهم: تحويل فضاء **تويتر** إلى ساحة معركة، والتعبئة الجماهيرية المؤاتية لصوغ الشعارات، والإطلالة على الساحة الدولية الذي يمر عبر استخدام لغة موحدة تعزف على وتر الديمقراطية، والتمثيل، وحقوق الإنسان، وقضايا الأقليات.

وهكذا سعى بعض الشبان السنّة إلى «استعادة صورة» البحرين، الضحية، بحسب رأيهم، لتغطية إعلامية جائرة في تقفي أثر انتفاضة عام 2011. وقد سعى هؤلاء النشطاء الجدد أيضاً لتصحيح صورتهم الخاصة، مغتاظين من تصويرهم على أنهم ينتمون إلى معسكر المضطَهِدين. ويشرح بعضهم باختصار - وهم المنحدرون من أوساط سنّية أكثر ثراء - وهم ممن تطوعوا في برنامج «اكتشف البحرين» الذي أُطلِق في كانون الثاني (يناير) 2012: «بحرين الشباب المتمرّد والعنيف الذي يثير الكراهية الطائفية ليس خاصتنا». ويسعى هذا البرنامج إلى «تجديد» صورة الجزيرة والدفاع عن سمعتها الدولية، من خلال إدراجه في شبكات شباب معولَم. وهو مستقلّ من الناحية النظرية على الرغم من أنه يعتمد خطاً متناغماً جداً مع مصالح النظام (وقد نُظِّم من قبل المنظمة غير الحكومية «جمعية الكلمة الطيبة» التي يرعاها حفيد رئيس الوزراء).

وباستخدام متطوعين شـــباب، تولّت مهمة تجديد صورة البلد في الخارج، وتسليط الضوء على حضارته القديمة، وحسن ضيافته، وتسامحه، وتقاليده الليبرالية المواتية لرجال الأعمال وهذا على غرار برامج «المواهب الشـــابة» المختارة من جميع أنحاء العالم للسفر إلى الولايات المتحدة، من أبناء الثلاثينات من العمر «عالي الأداء، ومن مختلف المهن» القادمين من بلدان مختلفة مثل إســتونيا والولايات المتحدة وتركيا، اطلعوا على سحر الجزيرة وثقافتها وعاداتها وحداثتها، لينشروا في ما بعد رؤية بديلة لرؤية وسائل الإعلام التي تركز على الأزمة وقضية الطائفية.

ومن جهة أخرى فقد تعددت المنظمات الجديدة لحقوق الإنســـان أيضاً، والتي راحت تنافس المنظمات الشيعية على أرض كانت هذه الأخيرة حتى ذلك الوقت هي المتصدرة إلى حد بعيد. فأُنشـــئ في آذار/ مارس) 2012 «كرد فعل ضد نشطاء حقوق الإنســـان الذين لديهم أجندة سياســـية» **مركز المنامة لحقوق الإنسان** الذي يهدف - على ســـبيل المثال - إلى «الفهم، والتعلّم، والتعليم» و«تحفيز الوعي بقضايا حقوق الإنســـان»، وفقاً لما جاء في البيان الذي أعادت نشره وكالة الأنباء الرسمية. ويسعى أعضـــاؤه إلى التعلم من أفضل الممارســـات مبينين خلل النظام القضائي ووســـائل الإعلام البحرينية.

حدود الالتزام وعدم تجاوزه المراوحة حول الترفيه

بالنسبة إلى الشـــبان السُّـــنّةِ الملتزمين، لا تتوجه التعبئة السياسية فقط للتصدي للتمرد الشـــيعي، بل أيضاً إلى تحدي الطبقة السياسية السنّية السائدة. والشباب الذين انضموا إلى حركة (مناهضة) التعبئة الســـنّية في شباط/ فبراير 2011، على الرغم من افتتانهم بالحجة الوطنية، أحالوا أيضاً مســـؤولية الأزمة إلى كاهل الحكومة ومؤيديها السياســـيين، بتهمة ترك النزاع والعنف يتفاقمان. لأن هـــذا الغليان الكفاحي والنأي بالنفس عن التسلية والترفيه كانا يهدفان إلى تجديد السياسة السنّية الخاضعة خضوعاً أعمى لحكومة اعتبرت فاســـدة فقد اصطدما بحدٍّ مـــزدوج: الأول صادر عن العادة، متمثلاً بسرعة عودة الرغبة بالتسالي الأخف؛ والثاني هو الإطباق على الحياة السياسية من قبل نظام ليس على استعداد للسماح للشبان بالالتزام وفق نهج مستقل، حتى وإن انتصرت لقضيته.

التنشئة الاجتماعية الجديدة: منذ انتفاضة عام 2011، كرس العشرات من الوافدين

الجدد إلى السياسة وقت فراغهم في النشـــاط النضالي. وإن لم يتوصل هؤلاء الشبان المتطوعون بعد إلى اعتماد برنامج واضح، إلّا أنهم وجدوا في التعبير السياســـي معنى لوقت الفراغ لديهم، يُوازِنون به نشاط الشباب الشيعة المناهض للحكومة والذي لا يزال متقداً. غير أنهم لا يســـيطرون على وسائل التحشيد ويعانون على المدى البعيد إيجاد معنى ملموساً لالتزامهم، فضلاً عن تأخيرهم دائماً عن أن يصبح أداؤهم احترافياً.

مما لا شـــك فيه أن المنظمة السياسية الســـنّية الجديدة، «التجمع»، نجحت في اجتذاب المناضلين الجدد بحداثتها. كما أن استقلالية هذه الحركة عن الحرس القديم الإســـلامي، الذي تخلى عن دعمه لهم بعد أن كان وراء إطلاقهم، قدّمت للمناضلين الشـــباب بعض المنافع الرمزية من خلال فســـح المجال أمامهم للوصول إلى مواقع المسؤولية السياسية. وقد أتاح هذا الهيكل الجديد أيضاً خلق نمط مؤانسة غير مسبوق للوافدين الجدد إلى السياســـة، بتعزيز الشـــعور بالانتماء إلى الطائفـــة بعيداً من دائرة معارفهم المعتادة. واحتفل الشبان من مختلف الخلفيات - أطباء وطلاب في التصميم أو الإدارة - بانتخاباتهم، وأعدوا مائدة مفتوحة وقدموا المشـــروبات في جو احتفالي، منهمكين في مقر «التجمع» في تموز/ يوليو 2012، بمناســـبة انتخاب اللجنة المركزية الجديدة، والتي شهدت تحقيق الجيل الجديد دخوله هيئات صنع القرار.

هؤلاء الشبان يشـــكّلون نواة صغيرة للقيم المتجانسة، متحدّرة من الطبقة السنّية الموسرة والعائلات الكبيرة، والتي تنوي اقتراح عرض سياسي جديد ليس راديكالياً «ثورياً» وليس تابعاً بشكل أعمى للسلطة. وإن كانت أهدافهم وهوامشهم للمناورة لا تزال غير واضحة، فقد جاء الالتزام الجديد أيضاً لملء الفجوة التي كانت موجودة، بعد مرحلة الدراسات (التي تكون غالباً في الخارج بالنسبة إلى هذه الفئة الاجتماعية)، بين مؤانسة عائلية وأوساط مهنية حيث ينتظم الشباب في علاقات هرمية صارمة. ولذلك تبدو هذه النهضة السياســـية تجســـيداً لالتزام متعقّلٍ ومتماســـكٍ من حيث الأفكار، كما تجسّـــد بحثاً عن فضاءات مؤانســـة بديلة تظهر مُسكِرة، أكثر بمقدار ما برزت في سياق يُنظر إليها فيه على أنها استثنائية. المشـــروع السياسي والنتائج الملموسة التي تحقّقت تعادل قيمتها قيمة الشـــعور المشـــترك ذاته الذي خبروه فـــي هذه الفترة من التوسّع السياســـي المكثّف، وقيمة القدرة على التذكر معاً اللحظات الرئيسة للتعبئة، واستخلاص فخر ذاتي منها، على الرغم من أنها غير مُجدية ومحبِطة من نواحٍ كثيرة.

انســـداد أفق النظام القائم: سرعان ما واجه التزام الشـــباب السنّي بالفعل، عبر «التجمّع»، منافســـة من شـــبان آخرين أكثر موالاة، ويُنظر إليهم على أنهم انبثاق عن الجمعيات السياســـية التي تدعمها السلطة. عند منعطف عامي 2011–2012 ظهرت بالفعل حركة جديدة للشبان الســـنّة، منشقّة عن «التجمع» وأكثر راديكالية: «صحوة الفتـــح» التي توصـــف غالباً بأنها مموّلة مـــن «صقور» العائلـــة المالكة. وفي منطق تصعيدي، ســـعت حركة «صحوة الفتح» لممارسة ضغط على الشارع، والبقاء بعيداً من المأسسة، واعتماد خط قريب جداً من خط السلطة، بدعم استعادة النظام، ورفض أي حـــوار مع المعارضة، وأي تدخّل أجنبي. ولكن بعد أن قادت هذه الحركة بعض الحملات لمصلحة أعضاء الأســـرة الحاكمة المعادين لتقديم تنازلات، تبرأت منها تدريجاً الســـلطة التي لا تريد أن تطغى عليها الجماعات الإسلامية، مع التخلّي عن عدد لا بأس به من المناضلين الأشداء.

وهكذا واجه هؤلاء الشبان السنّة الذين وجدوا في عام 2011 سبباً للتسيّس لأول مرة في عدة حركات، بعد عام واحد، عوائق نظام حصر دورهم في نهاية المطاف في تقديم ما يكســـبه جاذبية، وبمجرد أن تمر الأزمة لا يتورع عن إعادتهم إلى أنشـــطتهم التافهة والسطحية.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Emile NAKHLEH, *Bahrain : Political Development in a Modernizing Society*, Lexington, New York, 2011.

Fuad KHURI, *Tribe and State in Bahrain. The Transition of Social and Political Authority in an Arab State*, Chicago University Press, Chicago, 1981.

« Discover Bahrain » : <www.facebook.com/discoverbh> ; « Discover Bahrain 2012 – A journey from Delmun, Tylos, Arados, Awal to Bahrain », janvier 2012 (<www.youtube.com>).

Pour une dimension comparative sur l'engagement de la jeunesse au Koweït, sans le sentiment d'état d'urgence : Tariq ALMUTAIRI, « "Dégage", ce sont les jeunes Koweitiens qui l'ont inventé », *Al Kuwaitiah*, 29 juillet 2012 ; Kristin DIWAN, « Kuwait's impatient youth movement », *Foreign Policy*, The Middle East Channel, 29 juin 2011.

رابع وثلاثون

الجدران تتكلّم

فن الشارع الثوري في اليمن

أناهي ألڤيزو- مارينو

في بداية عـــام 2011، أخذت التعبئة المطالبة برحيل الرئيس علي عبدالله صالح بســـرعة شـــكل احتلال دائم للســـاحات العامة في صنعاء، كما هو الحال في المدن الرئيسة في اليمن. واســـتمرّت بعض الاعتصامات والمخيمات الثورية التي أُنشئت حتى نيســـان/ أبريل 2013، في الوقت الذي ترك صالح الســـلطة رسمياً في شباط/ فبراير2012. وأصبحت ساحة التغيير، مقابل جامعة صنعاء الجديدة، مختبراً سياسياً واجتماعياً بل وثقافيـــاً أيضاً، محتلاً كغيره بالفنانين الذيـــن أقاموا في الخيام والذين اخذت نشاطاتهم تظهر بحلة جديدة في قلب النزاع.

شـــارع الفن الذي يعرّفه أفرقاؤه بأنه اســـتخدام للتقنيات الفنيـــة المختلفة في الأماكن العامة من دون إذن مســـبق، شـــأنه شـــأن التصوير الفوتوغرافي أو الرسم، انطبع بالسياق الثوري، وهو يساعد على ترجمة مطالب سياسية بلغة بصرية. غير أن هذه الأعمال تكشّـــفت بشكل متفاوت عن ميلها للتجريب. فعلى سبيل المثال، يبدو الفن التصويري والتصوير الفوتوغرافي ممثلين في المقام الأول لما تنتظره وســـائل الإعلام والجمهور الأجنبية. أما غيرهما، مثل الكتابات على الجدران، والمرسامات أو الرسم الجداري، وهي تقنيات خاصة بفن الشارع، فتُعلن عن نفسها بداية كوسيلة للتجاوزات الفنية والسياســـية، وهو ما يخالف الجمالية التي كانت حتى ذلك الحين تفرض نفســـها في اليمن. وبهذا يشـــاركون في العصيان المدني من خلال إطالة أمد احتلال الشوارع والجدران، ليس مكانياً فحسب بل بصرياً أيضاً. وتدريجاً، أصبحت

جدران صنعاء كمراكز لتجسيد هذا الفن الاحتجاجي حيث اختلط اللهو والفن والسياسة. وهكذا، في آذار/ مارس 2012 عند ملتقى شارعي الزبيري والدائري في صنعاء، وبمبادرة من الفنان التشكيلي الشاب مراد سبيع، انضم رسامون وهواة ومواطنون عاديون إلى مشروع الرسم على جدران شوارعهم. يتناول هذا الفصل لعبة التأرجح تلك بين الترفيه والإشغال المهني والالتزام السياسي، على تلك الجدران التي تتكلَّم.

تحوّل جمالي وسياسي

عندما نصب الثوار الخيام الأولى وثبّتوها في شباط/ فبراير) 2011، كان من أوائل المعتصمين في ساحة التغيير في صنعاء رسامون ومصوّرون، أعمارهم أقل من ثلاثين سنة. وقد شارك الرسم أيضاً في صوغ المطالب السياسية ونشرها، ما أعطاها بعداً فنياً فريداً، على الرغم من أن طابعه الأقل فورية من التصوير، بشكل سريع على الإنترنت. وليست تلك المنتجات معروضة على الجدران وحسب، بل نُظِّمت في الخيام ورش عمل للرسم، وكذلك معارض للوحات والصور والملصقات ورسوم الكاريكاتور.

فن الرسم ليس جديداً في اليمن. فهو حاضر فيه وأخذ مكانه تدريجاً منذ ثلاثينيات القرن العشرين، وخصوصاً في عدن، ثم في تعز وصنعاء، في سوق تسيطر عليه الدولة ومتأثر بالطلب الخارجي. والفنانون الشباب الذين بدأوا بعرض أعمالهم مع عام 2000، وشاركوا في التحرّكات الاحتجاجية في عام 2011، هم ورثة هذا التاريخ والجماليات التي تلازمه. ويحذو أوائل الرسامين اليمنيين الذين يشكلون صدًى لفن جمالي مستشرق (مؤْثِرين سمة الغرابة في مشاهد الحياة، أو المناظر الطبيعية، أو صور النساء) حذو من سبقوهم الذين قد «اضفوا عليه الطابع المحلي» لتقديم فن يمني محض. وبينما كان الفنانون التشكيليون يحاولون الاستقلال عن دولة غير مبالية بالمجال الثقافي، بعد الاتحاد في عام 1990، تمكّنوا من الانخراط في عوالم الإنتاج والبيع والمعارض والنشر المتكيفة مع أذواق الغربيين للعيش من فنهم. وهذا ما أثّر على عملهم وأبعده إلى بعض القضايا السياسية المرتبطة مباشرة بأيديولوجية الدولة. هذه الديناميات التي قولبت عمل الفنانين الأكبر سناً ورثها الرسامون الشباب، الذين بدأوا بعرض أعمالهم مع بداية القرن الحادي والعشرين. وقد سجل نشوء مجموعة جديدة من الفنانين في ذلك الوقت قطيعة طفيفة مع الجماليات الاستشراقية. وتنامى

إنتاج متأثر بالفن التجريدي وبالسوريالية، وأيضاً بنقد سياسي خفي للتحايل على الرقابة، أو القمع.

انخرط بعض الفنانين الشباب المزودين بهذه الخلفية وبعض الخبرات الموجهة نحو البحث عن مواضيع وجماليات مختلفة، في مشروع تغيير بلادهم في أوائل عام 2011. من بينهم فنانون يحتلّون في الوسط الفني مكانة هامشية نوعاً ما. وعلى الرغم من التواصل المنتظم مع أجانب مقيمين في اليمن، فنادراً ما تتم دعوتهم للعرض في المراكز الثقافية الأوروبية، أو يلقون دعماً من المؤسّسات الحكومية النادرة المكرَّسة للفن. وهذا الوضع أدى إلى ابتعادهم عن الجماليات المهيمنة.

التدريبات السياسية الجديدة التي جرت تحت خيام ساحة التغيير في صنعاء كانت بحاجة لبعض الوقت كي تغادر هذا الفضاء. فمشروع فن الشارع الذي أطلقه مراد سبيع في آذار/ مارس) 2012 كان له أثر محفّز. من خلال إظهار بطلان الجماليات السائدة وجذب انتباه وسائل الإعلام، كان يتطلع إلى أن ينتشر في جميع أنحاء المدينة خارج الفضاء الاحتجاجي الصرف. بالتأكيد، لم يكن فن الشارع جديداً تماماً في كبرى المدن اليمنية، ولكنه لم يُصَغ أبداً على صورة ما هو عليه، «فن غير مجاز في الفضاء العام». كانت تمارَس الكتابة على الجدران أو المِرسام، أو الكتابة الحرة على الجدران، ولا سيما في تجلياتها الدينية لتكرار إلى ما لا نهاية «الله أكبر»، أو «لا إله إلا الله»، أو جعل الجدران تنطق بشعارات الأحزاب السياسية، أو لإعادة إنتاج التوقيعات أو «العلامات»، حديثاً، مكتوبةً بأحرف لاتينية. لكن السياق الثوري حوّل مراد إلى مشروع أكثر تجريدية، ومرتبط بممارسات عصيان مدني سلمي. فاحتجاجات 2011 أطلقت الطاقات والإبداع من عقالها: تغطت الجدران حول ساحة التغيير بـ «اِرحل» باللغتين العربية والإنجليزية، أو الغمز من قناة فيسبوك واستنساخ علامة تبويب «الثورة اليمنية» مع سهم مستعد لإعطاء «OK» على خيار «حذف علي عبدالله صالح». هذا الاستحواذ العفوي للجدران ليس سوى تجلٍّ للشعارات، والمشروع السياسي التي تم تحضيرها تحت خيام الساحة. مشروع مراد «فن الشارع»، الذي أطلقه بدعوته عبر صفحته على فيسبوك، يجب أن يساعد في التغلّب على هذا الاستنساخ والسماح للفن بنيل استقلاله، ولكن من دون الكفّ عن نوع من الممارسة السياسية التي تتم في الشارع وانطلاقاً منه.

دعوة مراد سبيع:
«لوِّن جدران شارعك!»

اكتسب مراد سبيع مهارته في الرسم كعصامي، وهو طالب في فقه اللغة الإنجليزية في جامعة صنعاء، وُلد في عام 1987. كان يمارس الرسم في موازاة ذلك من دون أن يكون فرداً في الدوائر المعتادة للرسامين اليمنيين، الما دون الثلاثين سنة، والذين يشاركون في المعارض بانتظام. وهو ينحدر من عائلة متواضعة (يعمل والده في البناء في المملكة العربية السعودية)، ربَّته والدته في قريتها ثم في المدينة. وكان متأثراً إلى حد كبير بشقيقيه الأكبر منه سناً اللذين برعا، ما بعد مرحلة المراهقة، في مجالين من مجالات الفنون: الشعر بالنسبة إلى الأول، والتصوير الفوتوغرافي بالنسبة إلى الثاني. وبعد أن نشر بعض النسخ من لوحاته التجريدية في مطبوعات ثقافية، مثل مجلة **نزوى** الفصلية العمانية المرموقة، حيث وجد مراد في عام 2012 عبر مشروعه بأخذ الفن إلى الشارع وسيلة لإبراز أعماله، دافعاً إلى أقصاه تعبيراً فنياً مبتكراً هو مَلقى للترفيه والالتزام، والمشروع الاحترافي.

عندما قرر بضع عشرات من الشباب نصب خيامهم على أبواب الجامعة في منتصف شباط/ فبراير 2011، كان مراد بينهم. فتطوّع فوراً لمراقبة مداخل المكان الجديد الذي شغلوه، لضمان الطابع السلمي للاعتصام. وهكذا تعلّم عبر العصيان المدني وسيلة جديدة لممارسة السياسة التي سوف تؤثر على عمله الفني بشكل سريع جداً. وبما أن سكنه ليس بعيداً من مكان التجمع، فقد كان يمضي نهاره في ساحة التغيير، كما بقي هناك عدة ليالٍ. وبينما كان يعمل أساساً في الفن التجريدي برسم الأكريليك على القماش، اكتشف - عن طريق الاطلاع بشكل رئيس على شبكة الإنترنت - تقنيات الكتابة على الجدران، والمِرسام (الستنسل)، ولصق الصور (كولاج)، واللوحات الجدارية.

لم يكن قد عرض أعماله أبداً، لأنه كان يعتبر أنه ليس جاهزاً بعد. ولكن، تمكّن من نسج شبكة قوية انطلاقاً من الساحة، فقرر أن يطلق دعوة على **فيسبوك** بعنوان «لوِّن جدار شارعك». وفي آذار/ مارس 2012، عندما بدأ فعلاً الرسم على جدران مدينة صنعاء، كان يفعل ذلك بإعادة استنساخ إبداعاته الخاصة التي كانت مودعة على القماش سابقاً. وهكذا ظهرت على الجدران ظلال أيدٍ بيض على خلفية سوداء

أو وجوه مربعة متشابكة كما لو كانت أحجية الصور المقطوعة «puzzle»، مرفقة جميعها بتوقيعه الخاص المقروء بسهولة وتاريخ الرسم كأي توقيع على لوحة فنية. وتحولت لوحاته تدريجاً إلى أعمال فنية عامة وسهلة المنال، وألهمت فنانين آخرين اتَّبعوا نموذجه.

نجح المشروع وكرره عدد متزايد من الرسامين والمواطنين العاديين، ولقي صدى إعلامياً قوياً. وساعدته اللوحات الكبيرة - التي هي الجدران - بسرعة على متابعة تجارب جمالية جديدة ونشر طريقة مخالفة لجعل الفن في الأماكن العامة. وأتاح له هذا الإشغال للفضاء والجدران - كما موقع المشروع - أن يكون على صلة مع الالتزام السياسي. فليس فقط استعادة الفضاء أمر تم تعلُّمه في قلب الاعتصام، بل اختيار جدران الرسم لا يمكن أن يكون أمراً محايداً سياسياً: على فيسبوك، اقترح مراد تزيين جدران ملتقى الشوارع حيث دار العديد من الاشتباكات في عام 2011 بين القوات الخاصة التابعة لحكومة صالح وأولئك الذين يعلنون أنفسهم على أنهم «جيش الثورة». وعلى جدران الشوارع تلك كان الرسم سيعيد توضيح آثار الرصاص من دون محو، لعدم النسيان. وكما يوضح مراد سبيع: كان القصد جلب الأمل ضمن بيئة تتصف بالعنف والنضال السياسي، ولكن أيضاً تجميل المدينة، وتلوين جدرانها التي تحمل ندوب سياسة قذرة.

كان وحيداً في البداية ثم انضم إليه المارة والمواطنون، سواء أكانوا فنانين أم غير فنانين. وكذلك بدأ الكثير من الصور التجريدية بملء جدران صنعاء. من بينها وجوه عملاقة رُسمت بخطوط مستقيمة، أو قوائم أسماء يمنية قديمة بحروف الأبجدية العربية الجنوبية المستخدمة في العصور القديمة. وإلى جانب هذه الصور صور أخرى تحمل رسالة واضحة من النقد السياسي والاجتماعي. مثل صورة طفل على وشك أن يضرم النار في سلاح، أو رسم مرفق بهذه الكلمات باللغة الإنجليزية: «أنا ليس لدي عمل». هذا المشروع الذي يعرِّفه مراد على أنه غير سياسي، يبتعد في الواقع عن السياسة المؤسسية والحزبية، ولكنه أيضاً يرسّخ في الشارع ممارسة تشاركية للنقد الاجتماعي والسياسي. ويرافق هذه السياسة في أساسها، في المساحات العامة، تجديد فني. والمقصود إثارة فضول المارة، وجذب أنظارهم، وتحفيز طريقة جديدة لمراقبة الفضاء المحيط. وكان مراد سبيع - منذ البداية - يوقِّع على الجدران الطريقة عينها التي يوقع بها لوحاته. وهو أمر ميّزه عن فن الشارع الأوروبي وأميركا الشمالية

والجنوبية، حيث عدم ذكر الاسم أمر أساسي تقريباً بسبب عدم قانونية هذه الممارسة. أما مرحلة الانتفاضات الثورية، فلا تستدعي اتخاذ مثل هذه الحيطة. وبتوقيع أعماله كان مراد يغيِّر رمزياً نطاق الممارسة ويصنع لنفسه اسماً في الوقت ذاته. هناك وسائل إعلام (تلفزيون وصحافة يمنية وأجنبية) أمنت تغطية لهذه الجدران - كما مشروع مراد سبيع، وتوقيعه - مما أتاح تظهيراً لا سابق له. وعلى الرغم من هذا الشيوع المتزايد إلّا أن مراد لا يزال يرفض أي تسويق لفنّه.

«يجب أن يقوم شخص ما بالخطوة الأولى»

في صيف 2012 مزج مراد لوحاته - المرسومة بالفرشاة أو البخّاخ التي اشتراها بماله الخاص، أو بمساعدة أولئك الذين يدعمون مبادرته (عائلته وأصدقاؤه) - مع قطع ملصقة من الصور الشمسية. وهي تقنية أخرى شاعت كثيراً في فن الشارع، ولم تكن قبل ذلك موجودة في اليمن. وإن لم تكن جدران المشروع الأول لمراد سبيع محايدة سياسياً، فالصور التي لصقها في هذه المبادرة الثانية هي أقل حيادية: إنها صور قام بالتقاطها أخوه الأكبر، جميل سبيع، محمّلة بنقد اجتماعي وسياسي له طابع خاص جداً. وقد استخدم بعض هذه الصور سابقاً في مختلف المنشورات والمعارض لطرح مواضيع الفقر أو الإقصاء أو الحرب، التي تم حجبها عن أنظار اليمنيين الذين تجذبهم بسهولة القضايا الدولية، مثل دعم فلسطين. لقد كانت جدران المدينة، التي أعاد المشروع تصميمها، تكتسب ظهوراً يمكنها أن تمنح صور جميل سبيع التخاطر المثالي لاسترجاع تلك الصور، وجعل تلك الحقائق - التي لا تزال سارية المفعول - أكثر وضوحاً من أي وقت مضى في عيون اليمنيين. من بين صور جميل «المستعارة»، واحدة تُظهر كنّاساً يعتني بشوارع العاصمة (ينتمي إلى فئة اجتماعية من الأخدام من أصل أفريقي، حرفياً: خدم). اختارها مراد لإظهار تضامنه معهم عندما كانوا يقومون بإضراب. وتُظهر صورة أخرى رجلاً يحمل باقة من زهور الكاذي، وهي ملصقة على جدران كلية الشرطة في أعقاب عملية اعتداء في تلك الأماكن. وهكذا كان يريد «تقديم هدية إلى أرواح الموتى، كما تُقدم الزهور في الجنائز».

ولئن كان هذا المشروع قد علّمه مزج تخصّصات فنّية والبحث عن تقنيات مختلفة من فن الشارع واستخدامها، فإنه قرّبه كذلك من خطاب علني على نحو متزايد ومرتبط بالمواضيع السياسية. وهكذا كان مشروعه اللاحق في أيلول/ سبتمبر)

2012، من خلال تقنية المِرســـام. إنّه تصوُّر، على حد قوله، أعد على منوال«حملة» أعلنها مَرَّةً على فيســـبوك وبعنوان «الجدران تتذكّر وجوههم». ويرتكز هذا المشروع على إعادة نشـــر صور وجوه النشطاء السياســـيين، والكتّاب، والصحفيين، وأعضاء الأحزاب، وبعض الناس الذين ليس لهم انتماء سياسي أحياناً يُشتبه في أن السلطات اختطفتهـــم، أو أبعدتهم في ظـــل نظام صالح. في أعماله في مجال المِرســـام، ترفق صورة وجه المفقود بنص باللغتين العربية والإنجليزية، حيث يُقرأ اســـم الشخص مع عبارة «اختفاء قسري» وتاريخ الاختفاء. وقد قرر ذلك لأن «شخصاً ما يجب أن يقوم بالخطوة الأولى»، مدركاً المؤدى السياسي لهذه الصور والمشاكل التي يعرِّض نفسه لها. لم يكن يوقِّع أعماله في المِرســـام، وفي بداية الحملـــة كان ينجزها في الصباح الباكر عندما يكون خطر انكشـــافه في حدّه الأدنى. ولكنه لا يزال يجري مقابلات مع القنوات التلفزيونية يشرح فيها مشروعه علانية. وقد قدَّم له هذا الظهور، الذي اكتسبه خلال حملته الأولى، بعض الموارد، مثل الاعتراف والتأييد الشـــعبي، مدرجاً نهجه ضمن استمرارية فنّية احتجاجية متصاعدة. وعلى الرغم من أن هذا الممارسة لم تُعِنْه مادياً على العيش، إلّا أنها قدَّمت له مكافـــآت تزيد من احترامه ومكانته، وإتاحت له الفرصة للمســـاهمة في إيصال قضيته. ومن ذلك فإن وزيرة حقوق الإنســـان تناولت تلك المسألة، وفتحت ســـجلاً لبيان «المفقودين»، وأعلنت عن تشكيل لجنة مكلفة بمتابعة مشكلة المفقودين. إن المشاركة الشعبية تسهم في تنشيط الذاكرة وتتبع السيَر، بل وتسمح بالعثور على بعض المفقودين الأحياء.

انتهت فكرة مراد ســـبيع في فن الشارع إلى الانتشـــار ليس فقط في العاصمة بل في مدن يمنية أخرى مثل تعز وإب وعدن. فقد لوَّن رســـامون وكتّاب وناشـــطون، أو مواطنون عاديون مارَّة، الجدران، أو استنسخوا المرسام. مما جعل الفن ليس فقط بيّناً وفي متناول الجميع، بل وترك على الجدران صوراً بمحتوى سياسي رفيع.

في المدينة، خارج السوق

كشـــفت حملات مراد سبيع عن أشكالٍ جديدة من الالتزام الفني والسياسي بين الشـــباب اليمنيين. ففي السياق الثوري وأمام الحاجة والإضطرار، تنتقل التسالي إلى مقلب السياســـة، والفن إلى مقلب الفن الملتزم. وهذا ينطبـــق على الفنون البصرية اليمنية أيضاً. إن صعوبة الوصول إلى الســـوق والاعتراف المهني بالنســـبة إلى بعض

الفنانين الشباب، مثل مراد، الذين ليسوا أفراداً من شبكات الفنانين المؤسساتية، أمور تشرح جزئياً الانشقاق الناجم عن استحواذ جدران الشوارع واستخدامها كلوحات وأماكن للعرض. وإن لم يكن مراد يعيش من فنّه قبل هذه الحملات، فكذلك لم يفعل ما إن حاز الإعتراف. فموقفه المعلن إلى جانب «تغيير المجتمع» من خلال الفن يستبعد القضية المالية: بوضع عمله طوعاً على الجدران في المدينة، وبالتالي خارج السوق، فإنه يحافظ على الاستقلالية اللازمة للقدرة على تقديم فن ملتزم وفق شروطه الخاصة. وباستخدام الجدران التي اختارها مراد، بدايةً، لإعادة إنتاج لوحاته الخاصة، مشجعاً بذلك على إبراز المهارات الفنية لفنانين وهواة آخرين، أصبحت تدريجاً مكاناً للتعبير والتحرر، وتأكيد الذات الفنية، بل والسياسية أيضاً. هذا الاختيار للمواقع والتقنيات لعمل فنٍ عامٍّ ومجاني في المقام الأول، ينمُّ عن نهج لا يسعى بالضرورة ليكون وراءه هاجس تسويقي. وهذا الجانب الذي كان دائماً في قلب فن الشارع، والذي أصبح اليوم موضع نقاش وجدل على الساحة العالمية، تم تجاوزه إلى حد كبير في حالة مراد. ومع ذلك في بلد حتى الرسامين الأكثر شهرة بعيدين كل البعد عن العيش من مردود فنهم حصراً، فإنّ الرسم من دون الأمل بالحصول على جزاء اقتصادي هو جزء من نهج معظم الفنانين التشكيليين، وخصوصاً الأصغر سناً بينهم. بهذا المعنى، لا يختلف نهج مراد أكثر عن نهج السياق الفني لأبناء جيله. إنه في نهاية المطاف شكل جديد من أشكال التعبير يدلّ على قطيعة ضمن المستوى الجمالي والتخصّصي، ويُظهر أن هناك طرقاً أخرى ممكنة لممارسة الفن والعرض والتعبير.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Anahi ALVISO-MARINO, « Transformations dans l'art moderne et contemporain au Yémen », *in* Laurent BONNEFOY, Franck MERMIER et Marine POIRIER (dir.), *Yémen. Le tournant révolutionnaire*, Karthala, Paris, 2012, p. 305-319.

Jessie WENDER, « Postcards from Yemen : words of eyes », <www.newyorker.com>, 21 avril 2011.

Vidéos : AFP, « Yémen : des graffitis pour oublier la politique », 3 avril 2012 (<disponible sur www.youtube.com>) ; « Les murs se souviennent », reportage réalisé par Benjamin Wiacek, disponible sur <http://benjaminwiacek. com>.

خامس وثلاثون

الفن تحت الاحتلال

«الفنان الشاب للعام» (فلسطين)

ماريون سليطين

غــزة، 16 شــباط/ فبراير 2013. إن دخول بيت الفنان ســلمان نواتي كناية عن المرور من عالم إلى آخر. نترك البيئــة العنيفة في غزة الرازحة تحت الحصار لولوج ميناء ســلام آمن. الجدران ملأى برســوماته ولوحاته الخاصــة، كأنه بذلك يعوض فراغاً ما. الكهربــاء مقطوعة هذه الليلة، ولكن الحياة تســتمر، والفن في كل مكان. منذ حصوله على شهادة التعليم الثانوي (البكالوريا)، هذا الشاب الذي بلغ الآن سن الخمس وعشرين، لم تكن في رأسه ســوى فكرة واحدة: «أن يكون فناناً». ففي سن مبكرة، كان سليمان ينفق نقوده على الألوان في العيد، الذي هو فرصة تقديم الألعاب والملابــس للأطفال. وعندما قرّر دراســة الفن في جامعة الأقصــى، في غزة، واجه معارضة من والده الشــيخ، وكذلك من عائلته بأسرها، التي تضم موظفين صغاراً من وســط متواضع، ولا تهتم كثيراً بالفن. ولكن بمثابرتــه تخرج في كلّيته مكلّلاً بالغار، وها هو اليوم يعرض أعماله في الخارج.

بالنسبة إليه، كما بالنسبة إلى كثير من الشبان الفلسطينيين الآخرين من أبناء جيله، أن تكون فناناً هو شأنٌ أبعد بكثير من مجرد هواية لطرد الملل؛ ففي غزة، حيث النشاط الفني ليس حكراً على الطبقة الغنية، أصبح الفن «ضرورة»، «وســيلة للبقاء على قيد الحياة»، وحتى وســيلة للمقاومة في بيئة شــديدة التوتّر. وفي زمن الخيبة السياسية نتيجة لفشل اتفاقات أوســلو الموقّعة في عام 1993، تساءل سلمان عن «قدرة الفنان على تغيير العالم».

على غرار سلمان نواتي، الذي وصل إلى نهائي المسابقة في عام 2010، هناك العشرات ممن يشاركون، كل سنتين، في واحد من أبرز حوادث المشهد الفني الفلسطيني، وهو «جائزة الفنان الشاب للعام» (YAYA- Young Artist of the Year Award) – «يايا»، كما تسمّيها النخبة –، والتي نَظّمتها منذ العام 2000 مؤسسة خيرية وأسرية اسمها مؤسسة القطان، إحدى المنظمات النادرة التي تروّج للثقافة في فلسطين. أسسها في لندن عام 1993 عبدالمحسن القطّان – الذي كان في زمن ما مقرباً من منظمة التحرير الفلسطينية، وقد كوّن ثروته في قطاع البناء–، وكان مقر شركته الرئيسة (شركة الهاني للإنشاءات والتجارة) في الكويت–، هذه الهيئة الخيرية مخصصة بميزانية سنوية تناهز مَليوني دولار أمريكي وسطياً، ويعمل فيها ما يقرب من سبعين موظفاً موزعين في لندن ورام الله وغزة. بدأت مؤسسة القطان نشاطها في فلسطين منذ العام 1993 بتمويل من شركة القطان، وكذلك بعض الجهات المانحة الأجنبية (لا سيما مؤسسة فورد، والاتحاد الأوربي، وسفارة هولندا، والوكالة السويدية للتنمية الدولية). وقد حازت، في الواقع، على شبه احتكار في دعم المشاريع الثقافية في فلسطين، وهذا – من دون شك – لا يخلو من عواقب على تشكيل المشهد الفني الحالي.

بتوفيرها الموارد لمشهد فني فلسطينيٍّ هشٍّ إلى حد ما، أصبحت «يايا» بالفعل الحدث الثقافي الذي لا يمكن تجاهله. فخلال عقد من الزمن، استطاعت هذه الجائزة تحقيق اسم لنفسها بين الفنانين والجمهور على حد سواء. وكون التقدّم لها مفتوح لجميع الفنانين الذين تتراوح أعمارهم بين 30-22 عاماً، فإن «يايا» مفتوحة لجميع الفنانين الفلسطينيين الشباب من «فلسطين التاريخية وشتاتها»، بغض النظر عن مكان إقاماتهم. حتى الشبان الفلسطينيون من الضفة الغربية وكذلك قطاع غزة والقدس وحيفا، ومن لندن أو برلين، يستطيعون التنافس على هذه الجائزة في الفنون البصرية، الفريدة من نوعها في المنطقة. تختار لجنة التحكيم في مؤسسة القطان سنوياً عشرة ملفات، وتضم هذه اللجنة فنانين ومهنيي الفن، وأيضاً أوصياء من أصحاب الشهرة، فلسطينيين ودوليين. ويحصل هؤلاء الواصلون إلى التصفيات النهائية على

مبلغ 1000 دولار لإنجاز عمل من اختيارهم خلال ستة أشهر، والمصمَّم خصيصاً للمسابقة. وبعد هذه المرحلة يتم اختيار الفائز.

بدءاً من العام 2012، قامت مؤسسة القطان بالشراكة مع ست منظمات ثقافية فلسطينية خاصة أخرى بإطلاق مهرجان «قلنديا الدولي»، والذي يشكّل تسليم جائزة «يايا» فيه الحدث الأبرز. هذا البينالي - الذي يأخذ اسمه من أحد الرموز الأكثر شهرة للاحتلال العسكري الإسرائيلي، ألا وهو حاجز قلنديا الذي يفصل القدس عن بقية الضفة الغربية ويعبره كل يوم الآلاف من الفلسطينيين - يقدّم خلال أسبوعين سلسلة من الفعاليات الثقافية التي تقام في عديد من المدن والقرى في الأراضي الفلسطينية؛ من غزة إلى رام الله، مروراً بالقدس أو الخليل، وما بعدها من الناصرة إلى عمان. وقد افتتحت دورته الأولى في 1 تشرين الثاني/ نوفمبر 2012، حيث أتيحت فيها الفرصة مثلاً للفنان ضرار كلش، وهو من فلسطينيي الـ«1948» (ولد في إسرائيل)، لتقديم عمله الصوتي والبصري المُعد خصيصاً لجائزة «يايا» 2012 بعنوان: «صوت مستصخر». عنوان ذو دلالة بالنسبة إلى هذا الفنان، المولود عام 1982، والذي يوظّف تصميمه الجزئي في خدمة ارتجالاته الصوتية... هذا الفن الفيديو، الذي يقدم لقطات من أرشيف المخيمات الفلسطينية، وترافقها أصوات جهورية تجريبية، لفت انتباه الجمهور الذي أتى بأعداد عفيرة لسماعه، في منزل من الطراز العثماني، جميل مهدّم، في قرية قلنديا (الضفة الغربية). وهكذا تم إطلاق أسبوعَي «الماراثون الفني» الذي يقود الفضوليين عبر الضفة الغربية لاستكشاف أعمال المتأهلين للمنافسة النهائية على وجه الخصوص، والتي لا تقل عنها إثارة للدهشة.

من الترفيه إلى الامتهان

إن مسابقة «يايا» فرصة نادرة للفنان الفلسطيني تتيح الانتاج في سياق يتّسم بقيود متعدّدة: كالمشاكل السياسية التي نعرفها، والعرض الثقافي المحصور إلى حدٍّ كبيرٍ في رام الله، والدعم المحدود من قبل القطاع الخاص وبعض المنظمات الدولية. وهذا ما تشرحه ميرنا بامية، ابنة التسعة والعشرين عاماً، وهي فنانة تشكيلية من القدس، تقيم حالياً في الجانب الآخر من الجدار الفاصل، في رام الله:

> أتابع معرض جائزة «يايا» منذ دورته الأولى، ولم أكن آمل إلَّا شيئاً واحداً؛ وهو أن أستطيع المشاركة فيه يوماً ما. كان واحداً من أوائل مقاييس الأهمية في الضفة

الغربية، في موضوع الفنون البصرية. كنت أشاهد الفنانين الذين يصلون إلى النهائي بإعجاب، وخاصة أني في ذلك الوقت كنت أعتبر الفن هواية وليس نمط حياة، أو مساراً مهنياً، كما أراه اليوم.

شـــاركت ميرنا بامية في المســـابقة ثلاث مرات قبل أن تحرز المرتبة الثالثة عام 2012. وعلـــى الرغم مـــن إخفاقاتها في المرتين الأولَيين، أو ربما بســـببهما، كانت مشـــاركتها في مســـابقة «يايا» محفِّزاً لها. وككل الواصلين إلى النهائي في كل سنة، اســـتفادت طوال مدة إنتـــاج عملها من نصائح القيِّمين المهَرة في مؤسســـة القطان، والتي ســـاعدتها على إنضاج مفهومهـــا الخاص، والتفكير فـــي عملها بما له علاقة بالفضاء وبالمُشاهد. عندما شاركت في مسابقة «يايا» للمرة الأولى، كان الفن بالنسبة إليها هواية بســـيطة بالتوازي مع دراســـاتها لعلم النفس في جامعة بير زيت قرب رام الله، إحدى أهم الجامعات في الضفة الغربية. وفي النهاية، شـــجّعتها المنافسة التي تخلقها تلك المسابقة على جعل هذه التســـلية البسيطة «درب حياة» بحد ذاته: ففي عام 2010، قررت الانضمام إلى أكاديمية الفن في جامعة «بتسلئيل» الإسرائيلية. وقد باتت قدما ميرنا الآن ثابتتين بقوة في الوســـط الفنـــي: معارض وإقامات في الخارج (بولندا، بريطانيا العظمى، الهند) بل ومشرفة على فعاليات فنية متعددة في اسطنبول ودبي.

وتبدو هذه الجائزة كذلك كفرصة للالتفات نحو الخارج بالنســـبة إلى الواصلين إلى النهائي، وهم غالباً من داخل فلســـطين. فبفضل الشـــبكة الدوليـــة التي طوّرتها المؤسســـة، وبدعم من لجنة تحكيم يُختار نصفها تقريباً من الخارج، يرى الواصلون إلى نهائي الجائزة غالباً طريقهم مفتوحة خارج المجال المحلي. وعلاوة على ذلك، فقـــد افتتحت مؤسســـة القطان في عام 2008 معرضـــاً فنياً كبيراً فـــي قلب العاصمة البريطانية، تحت عنوان: **غرف الفسيفســـاء** (*The Mosaic Rooms*). وفي كل دورة، تعرض فيه مجموعة مختارة من الأعمال الواصلة إلى النهائي. وغالباً ما تســـمح هذه الإطلالة الدولية الأولى لفناني الضفة الغربية أو غزة أن يحظوا بالمشاركة في معارض وبإقامات في الخارج، كما يوضح ســـلمان نواتي، الفنان التشـــكيلي الغزّاوي، في ما يتعلّق بالفيديو التجريبي خاصته: «التواء... في عنق الوقت!»:

بعد جائزة «يايا»، حصلت على إقامة في ألمانيا، ثم بعدها مباشرة في فرنسا، في إيكس (في «لابوفيكسيون» «Labofictions» تحضيراً للاشتراك في معرض

مرسيليا-پروڤانس 2013) بفضل الفيلم الذي تم عرضه في معرض غرف الفسيفساء. وكانت تلك هي المرة الأولى التي يأخذون فيها فلسطينياً إلى إيكس، وبالنسبة إليّ كانت أول مرة أترك فيها غزة. كانت فرصة لا تصدق.

بعد ذلك، طرحت مؤسسة القطان على سلمان بيع الفيديو خاصته بمبلغ 600 8 دولار: «كان حدثاً سوريالياً تماماً بالنسبة إليّ! حتى بمبلغ 200 دولار، كنت سأقبل!».

وتقدم الجائزة للفنانين الشباب في الشتات، ولعل هذا هو الأمر الأساسي، الفرصة للتعريف عنهم محلياً، وأيضاً إعادة نسج صلة هُوِياتية مع «المجتمع» الأصل، كما تؤكد الفائزة في الدورة الأخيرة، جمانة منّاع، المولودة في نيو جيرسي عام 1983، وهي خريجة مدارس الفن الإسرائيلية والنرويجية ثم الأمريكية، وهي حالياً في إقامة فنية في برلين:

بما أني لا أقيم دائماً في فلسطين، [...] هذه فرصة جيّدة جداً لأقوم بعمل فنّي في فلسطين لجمهور فلسطيني، مع العلم أن أماكن العرض قليلة جداً في البلد. ولجائزة «يايا» جمهور كبير، وقد عرّفتْ مجتمعي عليّ.

وبالعودة إلى الفائزين الأوائل، فمن الواضح أن الموهوبين الفلسطينيين بالأمس هم الفنانون المشهورون اليوم دولياً: فلرائدة سعادة، الفائزة بالمركز الأول عام 2000، أعمال اقتناها متحف فيكتوريا وألبرت في لندن. وتحضِّر أحلام شبلي، الواصلة إلى النهائي في العام نفسه، لمعرضها الفردي القادم في متحف برشلونة للفن المعاصر، وكان لها معرض في أيار/ مايو 2013 في متحف «جو دو بوم» (Jeu de Paume) في باريس. في حين أن تصويرات ستيف سابيلا - الواصل إلى النهائي في عام 2002 - اقتناها أخيراً المتحف البريطاني في لندن. ومن خلال إضفاء الطابع الرسمي على وضع الفنان وتدويله، تسهم جائزة «يايا» المرموقة في نقل الفن من كونه هواية وتسلية إلى الفن كمهنة. وهي قد تقوم بذلك أحياناً بطريقة متسرّعة جداً، وهذا لا يخلو من مخاطر على الإنضاج الشخصي والمهني للفنان.

تحدي الاحتلال، مجابهة الحدود

لئن كانت هذه الجائزة تفتح آفاقاً متعدّدة أمام الشبان الفلسطينيين، فهي غير قادرة على أن تنسي سياق الاحتلال الذي لم تتطرق له اتفاقات أوسلو عام 1993... بل على العكس تماماً. ويشهد على ذلك عمر قطان، أمين مجلس إدارة المؤسسة:

بسبب الوضع السياسي والعسكري، فقد ازدادت أهمية الجائزة لأن المناسبات التي يستطيع هؤلاء الشبان التلاقي فيها تتناقص سنة بعد سنة، بسبب الجدار ونقاط التفتيش والإغلاق المفروض على غزة... بالنسبة إلينا، فإنه لا يزال منبراً مهماً للتلاقي، بالرغم من أنه، في معظم الحالات، لم يعد فنانو غزة قادرين على وطء أرض الضفة الغربية. حدث ذلك مرة واحدة فقط، في العام 2000، الدورة الأولى، حيث استطاعوا المجيء.

إذاً، كيف تُنظم مسابقة فنية تحت الاحتلال؟ بل بداية، كيف تكون فناناً تحت الاحتلال؟ يتم التحايل على قيود التنقل في بعض الأحيان من خلال شبكة الإنترنت. ففي دورة العام 2012، أنشأ القيّمون على جائزة «يايا» موقعاً تفاعلياً على الإنترنت، وقد صمِّم للتبادلات بين الفنانين. وكل شهر، كان يُطرح سؤال مختلف على جميع المتأهلين إلى النهائي: كان فرصة لخلق منصة لتبادل الأفكار، إنه نوع من الحاضنة الافتراضية.

في ليلة حفل توزيع جوائز دورة عام 2012 في رام الله، نصبت شاشة عملاقة مكوّنة من دائرة تلفزيونية مغلقة في مقدمة المسرح، حيث سيتم الكشف عن أسماء الفائزين السعداء الحظ، ويحضر المشاركون في المسابقة المقيمون في غزة الأمسية مباشرة، جنباً إلى جنب مع زملائهم من الضفة الغربية... قربٌ كان من شأنه أن ينسيهم تقريباً أن أحداً منهم لا يستطيع الخروج من غزة في تلك الليلة، ليس بسبب بعد 80 كيلومتراً تفصلهم عن مدينة رام الله، ولكن بسبب الحصار الإسرائيلي المفروض على تلك الأراضي، والذي يمنع أياً من سكان غزة من الخروج من دون الحصول على إذن من السلطات الإسرائيلية، والتي تمنحه بالتقطير. ولبعض الوقت، تبدو الحدود ملغية. ولكن عندما يتشوّش الاتصال وتختفي الصورة، يصخب الواقع السياسي من جديد. فغزة لن تحضر القرار النهائي مباشرة.

يردّد الفنان عبدالله الرزّي هذه الطرفة، وهو خريج جامعة الأقصى في غزة، حيث كان هذا الثلاثيني يود أن يقدم عمله في رام الله، والذي فاز بالجائزة الثانية عام 2010: «كان عليّ حضور افتتاح المعرض، وقد تم طلب تصريح الخروج، لكن طلبي رُفض من دون مبرر». وكآخرين كثر، يحلم عبدالله أن يستطيع يوماً ما الوصول إلى القطعة الأخرى من بلاده: الضفة الغربية. هذا التفتيت الجغرافي والسياسي له عواقب وخيمة على انفجار المشهد الثقافي الفلسطيني. ويضيف عبدالله:

كان حلمي التعرف على الفنانين والمؤسسات الثقافية في الضفة الغربية... ونحن نحاول التعاون معهم ولكن وسائل الاتصال الوحيدة الممكنة هي الهاتف أو الإنترنت. وهذا لا يكفي. [...] أهمية جائزة «يايا»، هي وصل فن غزة بفن الضفة الغربية. ومن خلال هذه الجائزة، تبقى غزة حاضرة.

في غياب الفنان نفســه، توجّب على مُشــاهد رام الله، فــي عام 2010، الرضى بالفيديو الذي يحكي عن مرفق معقد جداً، وعنوانه: **الجرثومة**. صُوِّرت في بركة مياه قديمة مهجورة، والتي كانت تغذي المســتوطنين الإسرائيليين في غزة قبل انسحابهم أحادي الجانب عــام 2005، ولبعض الوقت حول مرفق عبداللــه الوهمي والمغمّ، المكان الفسيح إلى معرض فني ليشكّل فيه من جديد جرثومة عملاقة، رمزاً لمعاناته ونقداً لاذعاً للاحتلال.

خارج الفضــاء الافتراضــي، تُظهر إســتراتيجيات الالتفاف مرونــة المجتمع الفلســطيني. ويقول عمر القطان إن المسابقة لم تلغَ أبداً، حتى في الأوقات الأصعب فــي تاريخ النزاع. إن مجرد الحفاظ على حدث، مبدئياً، لا يشــكّل أولوية في الوقت الراهن، فذلك يمكن أن يمثّل عملاً من أعمال المقاومة.

إن فتح باب المشــاركة بالمســابقة «لأي شخص من فلســطين التاريخية ومن الشــتات»، يعني تجاهل الحدود غير المعترف بها من قبل القانون الدولي. وفي عام 2008، ذهب منظمو المســابقة إلى أبعد من ذلك أيضاً، بفتح باب المشــاركة لفناني الجولان. تلك الأراضي السورية التي تحتلها إسرائيل منذ عام 1967، وقد تم ضمها عام 1981. إن دخول فناني الجولان في اللعبة، وهي مرتع حقيقي لفنانين موهوبين، له بعد سياسي واضح. وبالنسبة إلى هؤلاء الشباب، تمثّل هذه المسابقة فرصة للتواصل مع الفنانين الفلسطينيين الذين يشــاركونهم «القضية» ذاتها نوعاً ما، كما تؤكّد الفنانة الثلاثينية شذى الصفدي، ابنة مجدل شمس، على الحدود الإسرائيلية – السورية:

بالنسبة إلي وإلى فناني الجولان السوري المحتل، كانت المشاركة حاسمة لأننا نعيش حالة الاحتلال نفسها التي يعيشها الفلسطينيون. كلانا معزول عن أمته، سوريا وفلسطين. وهذه الجائزة مهمة لبناء علاقات مع الفنانين والمؤسسات الفلسطينية.

إنها استراتيجيات ذات توجُّه سياسي ينشرها المنظمون والفنانون في محاولة للتغلب على العقبات الجيوسياسية. وهكذا ترتسم خريطة إقليمية جديدة تسعى، من خلال الفن، إلى إعادة نسج صلة هُوياتية بين شباب غزة ورام الله والقدس وكذلك الجولان.

قولٌ مختلف، قولُ شيء آخر:
جيل طليعي

على الرغم من هذا السياق السياسي المشحون بالتوتر، أتاحت هذه الجائزة، على مر السنين، إبراز مشهد فني فلسطيني شاب، وشاركت في نشأته كجيل مستقل عن آبائه.

يعبّر فنانو جائزة «يايا» الشباب، بطريقتهم الخاصة، عن الواقع الاجتماعي والسياسي المحيط بهم باستخدام لغة جديدة، أكثر طليعية ومفاهيمية. ففي العام 2000، أعادت المقدسية رائدة سعادة تأهيل شقة لزوجين شابين، ووضعت في المشهد سلسلة من الرموز التي تدين الزواج التقليدي. أما الرملاوي مجد عبدالحميد، فقد أعاد في العام 2010 تكوين قبة الصخرة، رمز فلسطين، بواسطة الحبوب المضادة للاكتئاب، وهكذا جمع بين النقد الاجتماعي والسياسي والديني. إنها تنصيبات ساخرة، ضمنية لكنها فعّالة، تعبّر بصريّاً عن رؤية نقدية للمجتمع. وفي ما وراء فن التركيب، هناك فن الأداء الذي يستخدمه جيل الفنانين الجدد بشكل متزايد. وهو النهج الذي اعتمده ضرار كلش يوم افتتاح دورة عام 2012 لجائزة «يايا»، بخلط لوحة حيّة تضم موسيقى مرتجلة وفن الفيديو. وتعطي أعمال الكثير من الفنانين الواصلين إلى النهائيات أهمية خاصة للتفاعل مع المشاهد. ومن خلال لغات جديدة أكثر اعتماداً على المفهوم والتفاعل، تميّز الفنانون الشباب عن تجارب جيل رواد الفن الفلسطيني الحديث، حيث كان الدافع المهيمن استخدام وسائط تقليدية (الرسم والنحت...) بتكريس العلاقة الهرمية بين الفنان والجمهور.

هل هو تعبير حقيقي عن تطلعات الفنانين الشباب، أم امتثال لشريعة الفن الدولي المعاصر الذي تسعى إليه مؤسسة القطان؟ السؤال الذي يطرح نفسه، خصوصاً أن الجزء الأكبر من العلامة النهائية التي تمنحها لجنة تحكيم جائزة «يايا» يتعلّق بـ«أهمية المفهوم» (البيان). ومن جهة أخرى، يعترف معظم الفنانين الذين تمت مقابلتهم أنها كانت المرة الأولى في حياتهم التي يحرّرون فيها (بياناً)، أو التي ينجزون فيها تنصيبة. وخلال عقد من عمر الجائزة، ازداد استخدام «الوسائط الجديدة» (تنصيب، وفن الفيديو، والأداء)، بشكل واضح بدءاً من عام 2004، وأصبح نادراً استخدام وسائل الإعلام التقليدية (الرسم، والتصوير، والنحت)، أو اختفى لمصلحة التنصيبات

- أسلوب فني مستخدم على نطاق واسع في مجال الفن المعاصر بشكل عام -، والذي يمثل 100% من أعمال الفنانين الواصلين إلى النهائي في عام 2010. وتميل التجارب الفنية للتوافق مع متطلبات الفن الدولي المعاصر، كما هو حال الفن العربي المعاصر بأكمله والذي هو، منذ عشر سنوات، مادة شغف متأصّل، ليس بعيداً من حنين للاستشراق.

لم ينسلخ الواصلون إلى النهائيات في المسابقات عن أسلافهم فقط من خلال استخدام لغات جديدة وتجارب جديدة، بل أيضاً من خلال معالجة مختلفة للحقائق الاجتماعية والسياسية المحلية والإقليمية. كلٌّ يقدِّم طرحه على طريقته من خلال مفردات تحريضية ومعاصرة في آن معاً، تسجل فيها كل مفاهيم الهُوِية، والالتزام، والمعايير، والحدود، ضمن مشهد أكثر شمولية.

العَلَم الفلسطيني، وشجرة الزيتون، وقبة الصخرة، ومفتاح القدس، وكذلك التطريز الفلسطيني، كل ذلك كان يشكّل فناً تصويرياً رمزياً وقومياً مفضلاً بالنسبة إلى الفنانين الفلسطينيين السابقين، مثل سليمان منصور ونبيل عناني أو إسماعيل شموط. وقد تم استبدال هذه الصور بعناصر أكثر أصالة، وشخصية، ومفاهيمية، لتقديم الواقع ذاته. وفي هذا الصدد، يبقى الاحتلال موضوعاً مفضّلاً لدى الفنانين، ولكنه يعالَج بطريقة غير مباشرة، كما فعل الفنان التشكيلي عايد عرفة (من مواليد العام 1983)، والفائز بالمركز الثالث في دورة عام 2010 للجائزة على تنصيبته الشعرية والتشاركية بعنوان: «بقجة بحر». وفي العمل يتدلّى من السقف كيس بلاستيك كبير مملوء بالماء يستند أسفله إلى مربع كبير من الرمل الناعم. وباستخدام زجاجات بلاستيك- جزءاً مكملاً للتنصيبة - استطاع تأمين الماء من البحر، وهو فلسطيني من الضفة الغربية، بالواسطة، في حين أنه هو ذاته لا يمكنه الوصول إلى هناك.

على صعيد آخر، قام التوأمان الشابان الغزاويان (عرب وطرزان) (المولودان في عام 1988) واللذان فازا بالجائزة الأولى في عام 2010 على مشروع تنصيبتهما الفيديو «غزة وود»، بتحوير الملصقات الكلاسيكية لهوليوود، مستعيدين كعناوين اسم الحملات العسكرية الإسرائيلية المختلفة على غزة. فعناقيد الغضب (عملية ضد جنوب لبنان في شهر نيسان/ أبريل عام 1996)، ومطر الصيف (التوغل البري

فـــي حزيران/ يونيو عام 2006)، وكذلك غضب الله (عملية ســـرية عام 1972 بعد مقتل إســـرائيليين في ألعاب أولمبياد ميونيخ)، تغدو كلها من كلاســـيكيات سينما الواقع الغزاوية. وتشـــكّل كلها شـــريط فيديو ومجموعة من ملصقات مســـتعادة لأفلام، حيث الممثلون الرئيســـيون هم الفنانون أنفسهم، والمنتِج الرئيسي (جيش الدفاع الإســـرائيلي)، والمخرجون هم الوزراء الإســـرائيليون. إنهم يصنعون من فن الســـخرية ومن الهجاء ملعباً لهم، دامجين عناصر محددة من الســـياق المحلّي مع مراجع أوســـع. وقد تـــم اختيار عرب وطرزان في مهرجـــان «كان» عام 2013 عن فيلمهما «الواقي الذكري» «كوندوم ليد» – الذي يســـتوحي اسمه الذي أطلق على العملية العسكرية الإسرائيلية في شتاء 2008–2009 «الرصاص المسكوب» «كاست ليد» – والذي كان صدى في أكثر من جانب، للفيديو الذي تقدَّما به لجائزة «يايا».

يتصرّف العديد من فناني جائزة «يايا» على أنهم «شـــاهد عصر»، في زمن إعادة التشكل الجارية في المنطقة. وكانت دورة عام 2012 لجائزة «يايا» قد تميّزت بشكل خاص بموضوع الربيع العربي. وقد أشـــرك الشاب مجد عبد الحميد ثماني نساء من قرية ســـلفيت بالضفة الغربية في نســـج صورة فن البوب لمحمد البوعزيزي، الشاب الذي أشعل النار في نفســـه، في 17 كانون الأول/ ديسمبر من عام 2010، في سيدي بوزيد، وأصبح رمزاً للثورة التونســـية. وأخيراً، شـــذى الصفدي – ابنة الثلاثين عاماً والفائزة بالمركز الثالث عام 2012 – عن تنصيبتها «وعود»، جعلت المشـــاهد يتجوّل من خـــلال الصور الظلّية الكئيبة للرجال والأطفال، والتـــي قد حفرت إطاراتها على لوحات من الزجاج بالحجم البشـــري. وباتباع لعبة حاذقة بالأضواء والظلال، تشير الفنانة الجولانية الشـــابة مباشـــرة إلى الوفيات الناجمة عن الحرب في ســـوريا. وقد رفضت شـــذى الجنسية الإســـرائيلية، كفناني منطقتها الآخرين، وبعد حصولها على شـــهادة البكالوريا تحولت إلى دراسة الفن في سوريا، «بلدها»، حيث توجّب عليها، قبل الذهاب إلى ســـوريا، الالتـــزام بعدم العودة إليها بعد حصولها على الشـــهادة... وحتى الآن، لا تزال جنســـيتها «غير محدّدة» كما هو محدّد في وثيقة الســـفر الوحيدة في حوزتها.

أن تكون فناناً في فلسطين اليوم:
الترفيه، والهُوية، والبقاء

إذا كانت جائزة «يايا» - ذات الهدف الوطني والطموح السياسي الواضحين - تعترف رسمياً بـ «الفنان الشاب»، أو «تصنع» فناني الغد في سياق لا يزال المشهد الفني فيه متفاوتاً إلى حد كبير ومجزأ، فإنها لا يمكنها جعلنا نهمل أنها تدرج أيضاً هذا المشهد في دائرة مؤسساتية، ومعولمة، وتجارية. وبالتالي، ما المكان الذي يمكن أن تمثّله قنوات الفن المعاصر البديلة، طالما أن الأصوات «الرسمية» نصف محتكرة؟

أدت جائزة «يايا» إلى تحوّل الفن الممارس كترفيه، إلى فن يمارس كمهنة بين الفنانين الشباب من القدس، ورام الله، وغزة، وإسرائيل، والجولان، أو من الشتات. وعلى الرغم من الفروق الاجتماعية والاقتصادية العميقة بين الفنانين المنحدرين من مختلف المناطق - فنانو الضفة الغربية والقدس ينتمون إلى الشباب الأثرياء نسبياً (أبناء الأطباء والمحامين ورجال الأعمال)، في حين أن فناني غزة هم من الطبقة الوسطى (أبناء المعلمين والموظفين وصغار التجار)، ويمارس معظمهم نشاطاً مهنياً آخر -، يمكننا تلخيص السمات المشتركة للمحفزات الجديدة للفن الفلسطيني المعاصر على النحو التالي: إنه يتغيّر، من دون تكوين كتلة متجانسة، من الفن الملتزم والرمزي والقومي، صاحب «القضية»، إلى فن لا سياسي وإنما أكثر حميمية، وأكثر عالمية ودولية. ولكن إذا عرف هؤلاء الفنانون الشباب كيفية اللعب مع معايير الفن الدولي المعاصر والامتثال لمعايير السوق، ألن يكونوا مهدّدين بالانزلاق نحو الفن التجاري؟ على أية حال، يتم الابتعاد شيئاً فشيئاً عن الفن الملتزم ذي الدعوة السياسية والقومية الصرف.

بالنسبة إلى جمانة منّاع الفائزة في دورة عام 2012، فإن الفن هو وسيلة للتشكيك بالهُوية، التي نرى أنها قد تتشكلت بين عدة قارات. عمرها خمسة وعشرون عاماً، وتعرف هذه البطلة السابقة في السباحة منذ سن مبكرة أنها سوف تكرّس حياتها للفن. ففي السابعة عشرة من عمرها، غادرت المياه متّجهة إلى لوحة الألوان. تقول: «أعطاني الفن الأدوات لخلق أرضي الخاصة، للتنفّس بشكل أفضل، وأشعر بأني مع نفسي أكثر في جلدي الخاص». أما بالنسبة إلى هاني عمرة الفرنسي - الفلسطيني، الذي تأهل عام 2008 للجائزة على صوره «تلامسات»، فالفن وسيلة للبقاء. وقد ولد

في جزر المارتينيك عام 1981، ونشـــأ في باريس، ويسِـــتذكر من وصوله إلى القدس خلال الانتفاضة الأولى، في سن تسع سنوات:

وجدت نفسي هنا في أرض محظورة، كتائه نوعاً ما. وأظن أن هذا الشعور هو الذي دفعني نحو الفن لأنني كنت بحاجة لمفرّ، لشيء ما للتنفس من أجل التغلب على الواقع القاسي الذي وجدت نفسي فيه.

في الوقت الراهن، بالرغم من أن هاني اســتطاع الحصول، نتيجة لجائزة «يايا»، على منحـــة إقامة فنان في إيطاليا، إلّا أنه الآن مســؤول الصحافة في القنصلية العامة لفرنســا في القدس، وفي الوقت نفسه يواصل مســيرته الفنية. إن الاندراج في نهج مهني حقيقي على المدى الطويل ليس بالتالي واضحاً تماماً، ويأتي لمســاءلة الغائية، وكذلك جدوى الإعلام في تظهير الفنانين الذين لا يزالون في طور التدريب.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

أفنية شاغلة. جائزة الفنان الشاب للعام 2004، مؤسسة القطان، رام الله 2004.

Gannit ANKORI, *Palestinian Art*, Reaktion Books, Londres 2006.

كمال بلاطة، **الفن الفلسطيني**، دار الساقي، لندن، 2009.

Nicola GRAY, « How to make things made for looking at actually work. Menderings on curatorial and artistic responsability », in Brief Encounters. The Young Artist of the Year Award 2010, Qattan Foundation, Ramallah, 2012.

سامية الحلبي، فن تحرير فلسطين. لوحة الفلسطيني ورسومات النصف الثاني من القرن العشرين، HTTB، المنشورات، نيويورك، 2003.

عمر قطان، يوميات مسابقة فنية تحت حظر التجول، أفلام السندباد – مؤسسة القطان، لندن، 2002.

موقع مسابقة «يايا»:
<www.youngartist2012.blogspot.com>.

الموقع الرسمي لمؤسسة القطان:
<www.qattanfoundation.org>.

سادس وثلاثون

«غريزة الراپ»

الراپ الفلسطيني: المضامين السياسية والاستكشافات الفنية

نيكولا پويغ

في غـــزة، ورام الله، ونابلس، ولبنان، والأردن، والمدن الإســـرائيلية أو القدس الشـــرقية، تعبّد مجموعات الراپ ومُغَنُّوه الطريق للأجيال الفلسطينية الجديدة، منذ عشر سنوات. وبالتوفيق بين البعد الاحتفالي للاحتجاج وبعده الأخلاقي، تبدو أغنية الراپ وســـيلة قوية لتوجيه رسائل سياســـية واجتماعية محضة كفيلة بترجمة تجربة الشباب الفلسطيني والعربي الفنية المعاصرة.

تمثـــل مجموعة دام الريادة في مجـــال الراپ الفلســـطيني، حصلت على بعض الشهرة في مطلع القرن الحادي والعشرين، بدايةً باحتضان جمهور محلي صغير، لكنه كوسموبوليتي، ومن قبل ناشطين دوليين. موســـيقيوها ومُغَنُّوها الثلاثة هم من مدينة اللد، التي يقطنها نسبة كبيرة من الفلســـطينيين. ففي أغنيتهم «وِلِد هنا» يحتجّون على الأوضاع المعيشـــية للفلسطينيين في إســـرائيل، الذين يعتبرون كمواطنين من الدرجة الثانية، وعلى الاحتلال والاســـتيطان في الأراضي الفلســـطينية. وتعد أغنيتهم «مين الإرهابي» قطعة موســـيقى الراپ الفلسطيني الأكثر انتشاراً عالمياً عبر اليوتيوب. وقد لوحظت فرق الراپ الأولى، في العالم العربي، في الجزائر منذ بداية التســـعينيات من القرن العشرين، مع (المايكرو كســـر حاجز الصمت). وباستماع ذلك الراپ المغنّى باللهجـــة الجزائرية، قام الإخوة «نَفّار» في مجموعة دام في أغانيهم باســـتبدال العربية بالإنجليزية، اللغة التي انتشرت بها هذه الموسيقى بداية في فلسطين والشرق الأوسط.

ولئن كان **الراپ** لا يزال شـــديد الخصوصية في المجتمعات الفلسطينية بالنسبة إلى الأغنيـــة ذات الطابع العربي والأصناف المحليـــة، إلّا أنه في مخيمات اللاجئين وفي المدن الفلســـطينية أو لدى أبناء الشتات في الولايات المتحدة وأوروبا (كشادية منصور المولودة في لندن، على سبيل المثال)، جرى الاستحواذ عليه كأداة فنية للنقد الاجتماعي والسياسي تؤدّي إلى التحرّر عبر الإبداع.

تحظى مجموعات مُغَنِّي **الراپ** باهتمام إعلامي دولي لا علاقة له حالياً بتأثيرها المحلي. البعد السياســـي لهذه الموســـيقى، الذي يبدو للمراقبين الإعلاميين أنه لا يخلو من فعالية في نقل الرســـائل في المجتمع الفلسطيني كما على الصعيد العالمي، إلّا أن بعض مقاولي الوصاية على الأخلاق المحليين يشككون في ذلك على الدوام. وهؤلاء، الذين ليســـوا أطـــراف دينية وحســـب، يدينون في غزة أو فـــي المخيمات الفلســـطينية في لبنان، تياراً يشتبه بأنه شـــيء من الانحراف الغربي، وبأنه غير شرعي أقله، وخلاعة قياســـاً بالمعايير الدينية؛ ولا يوجد راپ إســـلامي فلسطيني في الوقت الراهن، في حين أنه ينتشر في العالم العربي، كما في تونس على سبيل المثال.

مـــع أن مُغَنِّي **الراپ** يحرصون، قدر الإمكان، على تمييز أنفســـهم من أشـــكال **الراپ** الأكثر إثارة للالتباس، لا ســـيما تلك المتعلّقة بتيار عصابات **الراپ** الأمريكية، وبالصور التي ينقلونها (كالفتيات العاريات، والسيارت الفاخرة، وترويج المخدرات، إلـــخ). بل إنهم يقدّمون مفهوم راپ مناضل مؤكدين على قدرته على إعادة تســـييس الأجيال الجديـــدة خائبة الآمال بعد عقـــود من الكفاح، وعلى تجديـــد تيار الأغنية السياسية الفلسطينية المهم، حيث تقول فرقة كتيبة خمسة، من مخيم برج البراجنة في بيروت: «الأغنية القومية انتهت. حسناً، نحن نغني عينات أو مقتطفات». ويؤكد على هذا الطموح اختيار اللغة المنطوقة، لغة الشـــارع، أي العربية المحكية الفلسطينية من مختلف مناطقها.

في الواقع، **الراپ**، كنمط موســـيقي عالمي، هو هنا قناة للذاتية والتعبير بالنســـبة إلى الشـــباب الذين يأملون التفكّر في وضعهم بأشكال عصرهم. وبطريقة لا تنفصل عن هذا البعد الوجودي، يجسد منبراً يطرحون من خلاله المشاكل اليومية، والترويج لـ«قضية». وفي هذه النقطة الأخيرة، يمكن أن يجد لنفســـه مكاناً كاســـتمرار للأغنية السياســـية. ولكنه بنســـجه للمادة السياســـية بطريقة غير مباشـــرة بدلاً من التحدث

بتحشيدات جماعية كبيرة، يجعل من الالتزام السياسي شأناً فردياً معرّضاً نفسه بالتالي لانتقادات توجّه من أعضاء أحزاب سياسية وجمعيات حريصة على احترام الطرق التقليدية للكفاح والأشكال الثقافية التي تؤطّرها، بخاصة في مخيمات اللجوء، حيث يكون قبضتها مهمة. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الموسيقيين لا يتورعون عن ممارسة نقد للمجتمع الفلسطيني ببصيرتهم الثاقبة من خلال إثارة قضايا مختلفة مثل «جريمة الشرف»، التي تُرتكب غالباً ضد النساء باسم شرف العائلة، كما في: (إذا تمكنت أن أعود في الوقت المناسب، لفرقة دام)؛ والمحسوبية في المخيمات: (جمعيات، لفرقة كتيبة خمسة)؛ وأيضاً عنصرية المجتمع المضيف: (بطاقة الهُوِية الزرقاء، أغنية جماعية لمغنّي **الراب** في عين الحلوة - لبنان، إشارة للون بطاقة هُوِية اللاجئين في لبنان).

من المحلّي إلى الوطني... وإلى الفضائي

في العديد من الإشارات المحلية، تُلقي مضامين **الراب** الضوء على التوازن بين هُوِيات المدينة والحي أو المخيم، وما هو وطني كما يطرح نفسه في سياق إنتاج الموسيقى (الوطن المفقود الذي يستعيد مكانه في الإنتاجات الثقافية لدى اللاجئين، أو إدانة الاحتلال في الأراضي المحتلة)، وما هو دولي أيضاً. ويتوافق هذا البعد الأخير مع دلالة جديدة في عولمة القضية الفلسطينية المرتبطة بالقيم التي تنقلها موسيقى **الراب**، أقله كما يفهمها مُغَنُّو **الراب** الفلسطينيون. **فالراب**، الموسيقى التي تحمل لواء تمرد المضطهدين قادرة بشكلٍ خاص على أن تعرض للوضع وأن تطالب بإنصاف الفلسطينيين، الذين باتوا رموزاً قيد العولمة للتجريد من الحقوق عن طريق سياسات فرض نظم غير عادلة. ولهذا السبب كان لدى الفلسطينيين «غريزة **الراب**» (كعمرو، من فرقة كتيبة خمسة) وبعضهم «يجدون طريقهم في **الراب**» (كفريق غزة)، حيث يرون فيه طريقة سلمية للتعبير عن التمرد (**مُغَنُّو الراب الفلسطينيين** «Palestinian Rapperz»، عرض على صفحتهم على موقع Myspace). وبالتالي، **فالراب** هو نطاق تجديد للقومية بسياق جديد للقضية الفلسطينية. إنه يتيح التفكير وفق اصطلاحات فنّية بالانتقال من لائحة الكفاح المسلح إلى لائحة المقاومة المدنية، والانتقال من صورة المقاتل إلى صورة المضطهد. فمخيم اللاجئين لم يعد يظهر كمكان إيواء لمقاتلي الثورة الفلسطينية وإنما كمَعزَل، إنه منطقة مدنية مهمّشة (مرحباً بكم في المخيمات، كتيبة خمسة). وعندئذٍ تصبح ألوان تضامن غير مسبوقة ممكنة، كمقارنة نضال اللاجئين بنضال سكان أوستراليا الأصليين، أو المهاجرين في

فرنسا أو شعب المعازل (الغيتو) السود الأمريكيين. وعليه، يقدّم مُغَنُّو **الراب** في فرقة كتيبة خمسة أنفسهم كمتحدثين باسم أولئك المضطهدين في جميع أنحاء العالم. في نهايــة المطاف، يبقى أن ما يتعرّضون له مـــن اضطهاد وظلم يترك لهم إقامة في فضاء المجرّة كملاذ أخير. وهــذا ما توحي به مختلف المشــاريع الفنية التي تتخذ الكون موضوعاً لها، بين الســخرية وخيبة الأمل: فيديو لاريسا صنصور؛ **نزوح إلى الفضاء** (2009)، ومشروع «وكالة الفضاء الفلسطينية» (2011)، وأغنية فرقة دام؛ **رقصنا على القمر** (2012).

تُظهر طرق تأليف موســيقى **الــراب** أن الذين يؤلفونها مرتبطــون في ما بينهم، ويستندون إلى أســاليب موسيقية غير مترابطة وغير متجانســة. فمعظم **مُغَنِّي الراب** لا يؤلّفون الموســيقى بل يحمّلون «عينات عشــوائية» من الإنترنــت ويغنون عليها **الراب**. فــي الواقع، من بين الأمور التي يتم فيها إعداد حلقات الصوت اختيار المواد الموســيقية المختلفة التي تم الحصول عليها عن طريق أخذ عينات من الموســيقى الشرقية والغربية، ونادراً الآسيوية والأفريقية، ومن الإنتاجات الفلسطينية من مختلف العصور. بالإضافة إلى المؤلفات الأصلية التي يتــم الحصول عليها من البرمجيات المتخصّصة، تتضمّن الاقتباســات خطابات سياســية وشــعرية كما تتضمن أغاني أو حــوارات مقتطفة من الأفلام الســينمائية. ويتم خلط هذه المــواد في المؤلفات مــع مُدرجات من البيئة الصوتية اليومية: «مقاطعة» (Boikutt)، أحد مؤسســي فرقة «رام الله آندرغراوند»، يقدّم نفســه على صفحته ماي ســبيس كمصمم صوت يرتكز عمله على إنشــاء حلقات موسيقية عن طريق خلط العينات، والتسجيلات الميدانية، والأصوات الناتجة عن الأجهزة الإلكترونية.

في الســنوات الأخيرة، تحوّلت مســارات الموســيقيين الأكثــر إبداعاً باتجاه محاولات احترافية بإيجاد طرقٍ جديدة. وعمرو معروف أنه مؤلف عيّنات (واســمه الفنّي «أســلوب»)، وهو الشريك المؤسس لمجموعة كتيبة خمسة (لا ننسى أن كلمة كتيبة تضم أيضاً الجذر «ك-ت-ب»). وبالتوازي مع نشــاطه فــي **الراب**، فإنه يزيد مشــاريعه مع الموســيقيين المحليين والأجانب الذين يزورونه في الاستديو خاصته (لم يســبق له أن غادر لبنان)، لاقتراح قطع تعزف على الآلات كلياً، مستصلحاً أرض الموســيقى الالكترونية. ويشارك «Boikutt» كعضو مؤســس في المشروع الجوال «تشــويش» الذي يخلط الموســيقى مع صور وفيديوات في عرض واحد. وكذلك

فريق دام يتحوّل هو أيضاً نحو أشـــكال موســـيقية أكثر تنوعـــاً، ويحاول إيجاد طريقة عمل أخلاقية من خلال طرح قرصه الأخير للبيع المباشر من دون وسطاء على موقعه على شـــبكة الإنترنت. وتتبع هذه التطورات الدرب التي رســـمتها «كاميليا جبران»، مُغَنِّية المجموعة الموســـيقية السياسية الفلسطينية الشهيرة «صابرين» (القدس)، التي أُطلقت ضمن تجارب موسيقية طليعية منذ تأسيسها في سويسرا مطلع القرن الحادي والعشرين.

وهكذا، تســـتمر أغنية **الراب** بتقدمها البطيء بين الشـــبان الفلســـطينيين، في حين يستكشـــف الملحنون عوالم موسيقية أقل انقياداً للسياسة بشكل مباشر. فمع تجارب الأشـــعار المرتلة على حلقات صوتية (عبدالرحمن جاسم، على مؤلفات أخيه، أسلوب)، يشـــكّل **الراب** والإلكترونية طاقماً يضم أنماطاً موسيقية وسردية (القصة، الخبر، الخيال الواقعي، الاحتجاج، الخطابة الشـــعرية). يستمر هذا التيار الموسيقي **الراب** - إلكتروني، ويعتقد نفسه فلسطينياً. ففي نهاية المطاف، منظومة الإحالات الملازمة لنمط التأليف تلقّح هذه الموســـيقى بتأثيرات متعددة شـــرقية وغربية على السواء، ولكن بإدراجها في التاريخ الثقافي الفلسطيني، حتى وإن كان عن طريق المجاز باســـتخدام جزء موسيقي فلسطيني لتعريفها كموسيقى فلسطينية كلياً.

لمعرفة المزيد — POUR EN SAVOIR PLUS

Nicolas PUIG, « Bienvenue dans les camps ! L'émergence d'un rap palestinien au Liban : une nouvelle chanson sociale et politique », in Nicolas PUIG et Franck MERMIER (dir.), Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche-Orient, Presses de l'Ifpo, Beyrouth, 2007, p. 147-171 (disponible sur : <http://ifpo.revues.org/554>).

Nicolas PUIG, « La cause du rap. Engagements d'un compositeur palestinien au Liban », Cahiers d'ethnomusicologie, Société française d'ethnomusicologie, n° 25, 2012, p. 93-109.

كتيبة خمسة، **أهلا فيك بالمخيمات**، التسترّ، بيروت، 2008.

كتيبة خمسة، **الطريق واحد مرسوم**، إنتاج ذاتي، بيروت، 2011.

كتيبة خمسة: **يوتيوب**:

<www.youtube.com/user/osloob20> ; Soundcloud : https://soundcloud.com/katibe-5

دام <www.damrap.com>

تشويش http://tashweesh.com>

مقاطعة: ماي سبيس (حتى عام 2011):

Boikutt : Myspace (jusqu'en 2011) :
www.myspace.com/boikutt> ; Soundcloud :
https://soundcloud.com/boikutt>..

فريق غزة: <www.gazateam.com>

موسيقيو الراپ فلسطيني: <www.myspace.com/palrapperz>

سابع وثلاثون

عن رقصة الروك في المغرب

أي مكان في المشهد الحضري الجديد في الدار البيضاء؟

دومينيك كوبيه وكاترين ميلر

في ربيع عام 2011 دفعت «الثورتان» التونسية والمصرية إلى صدارة المشهد ممثلاً لم يكن معروفاً حتى ذلك الوقت من الجمهور العريض ووسائل الإعلام الغربية: إنه الموسيقي الشاب من الوسط البديل (**الهيب-هوپ أو الروك-المزج**). **الجنرال** في تونس، وكريم عادل عيسى، ورامي عصام، وأمير عيد، ونور أيمن نور، وآخرون في مصر قدموا أنفسهم، أو في كثير من الأحيان، كحاملي لواء الشباب في التمرّد ومغنّيه. لم يولد هؤلاء الفنانون الشباب مع حركات عام 2011، فقد برز معظمهم - بطريقة أو بأخرى - في الأقبية (**أندرغراوند**) بحسب البلدان والسياقات في منتصف العقد الأول من القرن الواحد والعشرين. ويقود هذا الشغف الجديد إلى طرح السؤال عن مكان هذه الموسيقى البديلة في المجتمعات المعنية. إنه سؤال صعب وغامض. لقد جعلتهم موضة العصر ووسائل الإعلام البديلة، وبخاصة شبكة الإنترنت، يبدون كظواهر اجتماعية، ومن دون شك بشكل مبالغ فيه مقارنة مع تأثيرهم الحقيقي. ولكن لا يستطيع أحد أن ينكر أن هؤلاء الموسيقيين الشباب، وغيرهم كثر من الفنانين الآخرين والمواطنين، هم أيضاً أصوات المجتمع التي تتحرّك. ملف مُغَنِّي **الروك** المغربيين، وبخاصة أولئك الموجودين في المناطق الحضرية الممتدة من الدار البيضاء إلى الرباط، وعلاقتهم بالأنماط الموسيقية البديلة الأخرى (**الهيب-هوپ**، و**الروك-المزج**)، هي أمور مثالية هنا لدراسة قدرة التعبئة والتعبير التي تتمتع

بهـا هذه الحركات الموسـيقية الجديدة. كما أنها تبيّن أيضاً صعوبة ترسـيخها على المدى الطويل، وكذلك هشاشـتها أو ضعفها في مواجهة شبكات الرقابة الاجتماعية والسياسـية القوية. ويبدو لنا أنه من المهم استقراء تاريخ موسـيقى **الروك** في الدار البيضاء بشـكل سريع لتسـليط الضوء على تعقيد هذه حركة **الأندرعراوند** (الأقبية) لدى الشباب المغربي والتباسها.

ما قبل التاريخ: ستينيات القرن العشرين، اتّجه غرباً! اتّجه شمالاً!

في نظر مغنّي **الروك** الشباب أبناء الست عشرة سنة الذين التقيناهم في حفلات حزيران/ يونيو 2012 في الدار البيضاء، باتت فترات تسـعينيات القرن العشـرين السـابقة من عصر ما قبل التاريخ تقريباً. يعرف عدد قليل جداً منهم المجموعات المغربيـة الأقدم، بما في ذلك من كانوا في التسـعينيات، وقد اكتشـف معظمهم **الـروك** بطريقة انتقائية، من خلال مايكل جاكسـون، أو بعـض النجوم العالميين الكبار الآخرين! إلّا أن **للروك** تراثاً طويلاً نسـبياً في المغرب مع جماعات ظهرت في ستينيات القرن العشرين، وبخاصة في الدار البيضاء. ولكن مسارات معظمهم اتخذت نهجاً «دولياً»، حيث لم يُعرفوا كمغربيين تحديداً. ولد (ڤيغون) «Vigon» وترعرع فـي المدينة القديمة بالرباط، وبدأ العزف في القاعدة الأمريكية في مدينة القنيطرة قبـل مغادرته متوجهاً إلى فرنسـا عـام 1960، حيث أسـس مجموعة (**لي ليمون**) «Les Lemons»، وسـجّل لصالح شـركتي التسـجيلات (**باركلي**) «Barclay» و(أتلانتيك ريكوردز) «Atlantic Records» في الولايات المتحدة. لم يترك هؤلاء الأسـلاف، ومعظمهم من سـاحل المحيط الأطلسـي، وراءهم «أحفاداً» بارزين في السـبعينيات والثمانينيات. ولكن **الروك**، كثقافة موسـيقية، بقي على حاله خافتاً في المشـهد السـمعبصري المغربي، فهو موجود في المقام الأول في بث القناة الناطقة بالفرنسية **قناة الرباط الدولية** «Rabat Chaîne Inter» (فرع مـن دار الإذاعة والتلفزيون المغربـي، RTM) كالبرنامجين اللذين قدمهما أليفي حفيظ «*Boogie*» و«*RockLine*» ما بين السـاعتين السادسـة والثامنة مساء (على غرار برنامج «*Les Nocturnes*» لجورج لانغ «Georges Lang» في إذاعة وتلفزيـون لوكسـمبورغ، RTL)، أو البث الليلي لموسـيقى **الجاز-روك** «*Pop*

Sessions» (ما بين الحادية عشـــرة ليلاً والواحدة صباحاً)، التي قدمها سعيد فؤاد والتي جعلت جيلاً كاملاً يكتشف الموسيقى الأميركية وموسيقى الجاز.

بروز مغنّي الروك:

المشهد الخفي للدار البيضاء ما بين (1992 - 2003)

بدأ إحياء مشهد **الروك** في الدار البيضاء في تسعينيات القرن العشرين، والمرتبط جزئياً بالتطور السياســي للبلــد (الخــروج التدريجي من «ســنوات الرصاص»)، والانفتاح المرافق لذلك في الحقل الإعلامي المغربي. إن إنشاء قناة 2M التلفزيونية (المشــفّرة كقناة +Canal ما بين العامين 1989 و1997، ثم استرجاع الدولة المغربية لها لتصبح مفتوحــة)، وكذلك وصول أطباق الأقمار الصناعيــة والقنوات الفضائية (MTV, M6, VIVA، وغيرها)، في بداية التســعينيات أتاح للمشــاهدين المغربيين الوصولَ إلى برامج موسيقية جديدة . ومن بين مقدّمي البرامج في التلفزيون والإذاعة المغربية الذين شــاركوا في نشــر ثقافة **الروك** الغربية تلك، يُذكر أنيس حجّام، الذي كان يقــدم منذ عام 1986 في إذاعة وتلفزيــون المغرب برامج مثل «*Ça bouge à la télé*»، ثم أستمر في التســعينيات على محطة 2M ببرامج مثل: *Hit International, Megamix, Music Box, Espace Rock*. وهــو يمثل عنصر اســتمرارية حتى اليوم لأنه يقدم منذ عام 2003 برنامجاً يومياً ناطقاً بالفرنسية مخصصاً لموسيقى **الروك** على راديو 2M (بعنوان «*Feeling*» من الثامنة حتى العاشرة ليلاً). وعلى القنوات الفضائية في التسعينيات، أتاح برنامج *Headbanger's Ball* ، الذي كان يبث ليلة الأحد على قناة MTV، اكتشاف **الهارد روك**، وهي طريقة في موسيقى **الميتال**، لجيل جديد كلياً. يقول أمين حمّة، أحد مغنّي **الروك** من هذا الجيل، في مقابلة مع مجلة *Volume*:

> منذ عام 1993، كان تأثير قناة MTV محدِّداً لاكتشاف «**ميتال الموت**» (deathmetal). وأظنه بشكل خاص للصدمات التي واجهتها مجموعات مثل نعي: Orbituary، وجثة «Carcass»، ومدفون «Entombed»، وملاك رهيب «Morbid Angel»، وموت «Death»، وآكل جثث البشر «Cannibal Corpse».

من عام 1992 إلى عام 1998، بقي مشــهد **الروك** في الدار البيضاء غير رســمي أبــداً، وبدا أن جمهــوره من الطلاب علــى وجه الخصوص. وفــي غياب الأماكن المخصصــة للثقافة الحضريــة يتلاقى الموســيقيون والهواة في أماكــن عادية مثل

(الشـــواطئ، والســـاحات الصغيرة، وزوايا ســـرية بين القلـــل، والمرائب الخاصة، ومقاهي المطاعم)، في أحياء الطبقات الوســـطى والموسرة القريبة من مركز المدينة مثل حي بورغون (Bourgogne) وحي الســـلام والمعروف أكثر بحي CIL. يلتقون هناك للمناقشة، وتعلّم العزف على الغيتار، وتبادل روابط نوتات موسيقية، والاستماع إلى الأشرطة، والانخراط أحياناً في تشـــكيل مجموعة. شكّل أول فرقة **ميتال** مغربية تحت اسم «Immortal Spirit» «الروح الخالدة»، الموسيقيون الشباب: أمين حمّة، وطارق الحجيلي، وياسين ســـهير، ونبيل الأندلسي، وسعيد جمعة. وبدأوا في إحياء حفلاتهم الأولى في أماكن خاصة مســـتأجرة لهذه المناســـبة (مثل صالة باب البحر، وهي صالة زفاف في المدينة أصبحت القاعة الأســـطورية لأولى حفلات موســـيقى **الروك-ميتـــال** في الدار البيضاء)، أو في بعض المدارس الخاصة الفاخرة كمدرســـة جبر، والمدرســـة الإســـبانية خوان رامون خيمينيث «Juan Ramon Jimenez»، أو المدرســـة الثانوية الفرنســـية «Lyautey». وهذه الأخيرة هي بمثابة «حاضنة» لهؤلاء الموســـيقيين الشباب. و ضمت اثنتان من المجموعات التي أنشئت في ذلك الوقت، طلاب «Lyautey» والمدرســـة الإسبانية (KDB)، كان لهما فيها دور محفِّز، وجذبتا إليهما شـــباناً من أوساط أكثر شـــعبية. يعزف مُغَنُّو **الروك** الشـــباب هؤلاء معزوفات لمجموعـــات أنجلوسكســـونية، وما زالوا لا يســـعون لصناعـــة **روك** مغربي. ولكن حفلاتهم تجتذب جمهوراً شاباً يزداد شيئاً فشيئاً عدداً واندفاعاً كما يوضح أمين حمّه الذي يتذكر أن جمهور **الميتال** كان كبيراً في عام 2008:

> كان هناك أشخاص يتبعوننا في كل مكان، يحضرون أينما كنا نذهب لنعزف. حيث كنا نعزف كانوا يلهبون الأجواء حماسة ويغنون بأعلى أصواتهم. كان ذلك في عام 1997. وبعد ذلك التقينا مجموعات أخرى. أنشئت مجموعة «كارب ديم» «Carpe Diem» في عام 1997، تلاقينا في العام التالي في صالة الجبر، في الإصدار الثاني من المهرجان، وكسّر جمهورنا الطاولات مرة أخرى. في كل مرة كنا نعزف فيها كان المكان يشتعل برقصة البوغو (pogo)... كنا نعمم الفوضى.

من هذه الأماكن الأولى أقيمت تدريجياً شـــبكة كاملـــة من العلاقات وقد غدت ملموســـة في عام 1999 من خلال حدث يجسّـــد بدايات مشـــهد بديـــل أكثر تنظيماً بعض الشـــيء: وهو إنشاء هشـــام باهو ومحمد مرهاري (مومو)، أول منصة انطلاق (**ترامبلان**) للموسيقيين الشباب في مقر اتحاد الأعمال العلمانية (FOL)، المرتبط في

ذلك الوقت بالاتحاد الفرنسي الذي يحمل الاسم نفسه، في حي «**غوتيي**» في الدار البيضاء. وفي عام 2000 أصبح الـ **ترامپلان بولڤار الموسيقيين الشباب** ولـ **بولڤار** في عام 2006.

ومنذ عام 1998 قدّم اتحاد الأعمال العلمانية، من خلال الجمعية الثقافية والفنية العلمانية (ACAL)، صالة تستوعب 400 مقعد حيث تستطيع المجموعات التدرب وتنظيم الحفلات الموسيقية. كما أنها أصبحت المركز الثقافي للمشهد البديل في الدار البيضاء ومكاناً لا محيد عنه لاجتماع موسيقيي **الروك** وكذلك موسيقيي المزج و**الهيپ-هوپ**. وقد مرت على اتحاد الأعمال العلمانية ولـ **بولڤا** في وقت أو آخر كل الأسماء الكبيرة في المشهد «المديني» خلال العقد الأول من القرن الواحد والعشرين (باري Barry، و**هوبا هوبا سپيريت** Hoba-Hoba Spirit، ودارغا Darga، وهوسا Haoussa). كما ظهرت فرق **روك** جديدة: **توتال إكليپس** Total Eclypse في عام (1998)، و**نيكروس** Nekros و**أورينت** Orient في عام (1999)، وكيلر زون Killer Zone وكيوپس Keops و**دستندبونز** Dust'N'Bones في عام (2000)، و**باري أند ذي سرڤايڤر** Barry and the Survivors في عام (2001)، وReborn في عام (2002). وقد تم تنظيم الكثير من حفلات **الهارد روك** و**الميتال** «الجديرة بالذكر»، في اتحاد الأعمال العلمانية. الصالة الملأى والمكتظة بالجمهور إلى الشارع هي حوادث تشكل الآن جزءاً من «عصر ذروة» **الروك** المغربي. ولكن حتى عام 2003 كان المشهد الموسيقى البديل لا يزال تحت الأرض في الأقبية (**أندرغراوند**) نسبياً، فلا يدري به سوى الهواة والصحافيين النادرين المتخصصين مثل الصحفي أمل سميع في أسبوعية «المغرب إيبدو» *Maroc Hebdo*، المعروف بـ«العم» (Tonton)، الذي أصبح شخصية الرمز الحامي في أوساط **الروك**، وهو من أوائل من تنبهوا إلى البعدين السياسي والاجتماعي لهذه الموسيقى.

في الواقع كان مُغَنُّو **الروك** في العقد الأخير من القرن العشرين وبداية العقد الأول من القرن الواحد والعشرين من أصل مختلط. ويقدّمهم النقاد غالباً على أنهم «أولاد البعثة» (**ولاد لاميسيون**-تلاميذ المدرسة الثانوية الفرنسية)، وبما أنهم شبان ينتمون إلى نخبة الناطقين بالفرنسية المغربيين التي يمكن التشكيك في شعورها بالولاء لما يعرف بـ«الهُوِية المغربية». بعضهم من الأسر الأكثر ثراء، وهم أول من يحصل على المعدات (الغيتارات الكهربائية، ومكبرات الصوت، والطبول)

والأماكن (الكراجـات) اللازمة، وأول من يتملّكون سـيارات. وسيسـاعدون في اسـتثارة الحركة عن طريق إقراض معداتهم وتشارك الأماكن مع موسيقيين شبان من أوساط أقل حظوة يرتادون المدارس العامة مثل أمين حمّه وطارق الحجيلي وياسين سهير. كما أن العمودين الفقريين الرئيسين لهذا المشهد، هشام ومومو، لا ينتميان إلى النخبة المغربية. فوالد مومـو مرهاري كان مديراً في اتحاد الأعمال العلمانية وهكذا نشأ الشاب مومو في بيئة شـعبية ولكنها ناطقة بالفرنسية وكان له امتياز الوصول إلى صالة الجمعية.

يصرّ شهود العصر على «نظام D» الذي كان يتيح للموسيقيين والمشجعين اتباع رموز عالم **الروك**. يشـترون بأسعار رخيصة كنزات المجموعات الدولية الشهيرة من سوق درب غلف الشعبية أو سوق البرغوث. ويصوّرون ويوزعون مجلات هواة **الروك** التي تستمر خلال بعض الأعداد أو ينظمون بطريقة تطوعية الحفلات والمهرجانات، منجزين بأنفسـهم ملصقاتهم الإعلانيـة. هذه الروح من التنظيم التـي تحييها رغبة نضالية لتحريك المشهد الثقافي المغربي، بقيت إلى اليوم واحدة من السمات المميّزة لمنظمي حفلات البولڤار، على الرغم من الخروج من «**الأندرغراوند**» وتسليط ضوء وسـائل الإعلام الذي ازداد أهمية منذ عام 2003. شـهد مُغَنُّو **روك** تسعينيات القرن العشـرين مسـارات متباينة، وقد بلغت أعمارهم اليوم ثلاثيـن أو أربعين عاماً: ترك بعضهم ممارسـة الموسـيقى لأسـباب اقتصادية، أو عائلية أو دينية (ولكن يواصل عديد منهم إقامة أكبر حفلات موسـيقى **الروك** التي تنظمها فرقة لـ**بولڤار**)؛ وأصبح آخرون فاعلين على الساحة الموسيقية المغربية. وهذا ينطبق بصفة خاصة على طارق الحجيلي، الذي صار المدير الفني الموسـيقي في شركة الإنتاج «سيغما»، أو سعيد جمعة الذي عاد إلى المغرب في عـام 2010، بعد إقامة في الولايات المتحدة، وهو «وكيـل» إحدى أكثر فرق **الروك** - المزج شـهرة في العقـد الأول من القرن الواحد والعشرين **هوبا هوبا سبيريت**.

تحوّل العام 2003

في تقدير جميـع المراقبين للمشـهد الثقافي، يمثل عـام 2003 تحولاً إعلامياً وسياسـياً وثقافياً. حيث أنه بدأ بقضية مدوية تلتها سلسـلة من الهجمات ليست أقل دوياً، وأول مهرجان كبير في ملعب «كازا»، وشـكّلت تلك السنة الخروج التدريجي

من السرية. حيث صار الابتداء بنجاح إعلامي لقسم من هذا المشهد البديل بطاقة الدخول إلى ثقافة حضرية لمغرب يتحرك.

أصل هذا التحول حفل لموسيقى **الروك**، تم تنظيمه في اتحاد الأعمال العلمانية في 25 كانون الثاني/ يناير 2003 وجذب جمهوراً كبيراً فاض إلى الشارع مرة أخرى. بعد حملة صحفية وضغط الجماعات الإسلامية الداعية إلى حظر هذا الحفل، حيث اعتُقل أربعة عشر شاباً - أعضاء تلك المجموعات أو مشجعي موسيقى **الميتال** وصاحب مقهى «المصري» (أحد أماكن التقاء موسيقيي **الروك**) في 16 شباط/ فبراير) 2003- وقد استُجوبوا ومثلوا أمام القاضي بناء على المادة 220 من قانون العقوبات، التي تعاقب أولئك الذين يزعزعون العقيدة الإسلامية، والمادتين 59 و60 من قانون الصحافة، اللتين تعاقبان على حيازة الموسيقى المنافية للأخلاق ونشرها. بداية، حُكِم عليهم بأحكام تراوحت بين شهر واحد إلى سنة واحدة في السجن، بعد أن قرن الادعاء ممارساتهم بممارسات الطوائف الشيطانية، مع استعادة أحكام دعوى مماثلة جرت في القاهرة في عام 1997.

ولكن على عكس القاهرة في عام 1997، أطلقت قضية عام 2003 في الدار البيضاء تعبئة كبيرة في المغرب ضمت موسيقيين وعديد من الجمعيات والشخصيات الرمزية مثل السجين السياسي السابق إبراهيم سرفاتي وصحفيين مغربيين نشروا القضية إعلامياً بما في ذلك على الصعيد الدولي. وأُطلِقت عريضة على شبكة الإنترنت ونشرتها أسبوعية **تل كيل** (*TelQuel*)، وتلقت عشرات الآلاف من التوقيعات. ونُظِّم اعتصام يوم 12 آذار/ مارس أمام ولاية الدار البيضاء للمطالبة بالإفراج عنهم ضم أكثر من خمسة آلاف شخص، وانتهى بإطلاق سراح الموسيقيين.

كان لهذه القضية أثر مزدوج. فمن جهة، على الرغم من أن هؤلاء المحركين كانوا ممنوعين دائماً من تمثيل تيار سياسي معيّن، فقد ساعدت التعبئة على جعل الدوائر القريبة من لـ **'بولفار** رمز «الحركة العلمانية» في مواجهة «الحركة الإسلامية» التي كانت قد حققت نسبة عالية في الانتخابات البرلمانية التي أجريت في عام 2002. ومن جهة أخرى، وانطلاقاً من هذه القضية سيشعر عديد من المجموعات البديلة بالحاجة إلى إبراز مغربيتها، لا بل تقواها. فلم تعد تكتفي باستنساخ المنتجات الثقافية المستوردة بل تسعى للتعبير عن حساسية وهموم «محلية حقاً». الاستمرار في الغناء

باللغة الإنجليزية أو الفرنسية أصبح تدريجاً يُعتبر دليلاً على «اللامغربية»، فاستخدام اللغة الدارجة (العربية المغربية) أصبح شعار القدرة على التعبير عن آمال الشارع (الزنقا) ومطالبه. وفي حين انقلبت مجموعات **الراپ** و**المزج** على نطاق واسع إلى اللغة الدارجة، فإن تحوّل موسيقيي **الروك** في هذا الشأن أقلّ بكثير، والذين يفضلون الإنجليزية، وهذا ما سوف يساهم في تهميشهم.

بعد شهرين، في 16 أيار/ مايو 2003، فجّر أربعة عشرة شاباً انتحارياً إسلامياً أنفسهم في سبعة أماكن في الدار البيضاء، مما أسفر عن مقتل خمسة وأربعين شخصاً جميعهم مغربيين تقريباً. شكلت هذه الهجمات صدمة حقيقية وانطلاقة عديد من التظاهرات في البلد. وأولئك الذين قاموا بالتعبئةاحتجاجاً على الأحكام التي صدرت بخصوص قضية شباط/ فبراير 2003 لم يفوّتوا الفرصة للتأكيد على أن موسيقيّي **الروك** ليسوا مصدر خطر على المجتمع المغربي بل المتطرّفين الإسلاميين. المنطق الذي بدا مقبولاً لدى أعلى مستويات السلطة. في الواقع، قدّم القصر الملكي عدة مرات الدعم المعنوي والسياسي لهذا المشهد الحضري الجديد، سنرى ذلك، وهذا لم يمنع من أن ثمة صعوبات تخللت العلاقات بين **لـ'بولڤار** من جهة ووزارة الثقافة وولاة الدار البيضاء من جهة أخرى.

مثال توضيحي على هذا السياق الجديد: بعد الدعوى، خرج **لـ'بولڤار** من صالة اتحاد الأعمال العلمانية لتنظيم مهرجانه (30 أيار/ مايو - 1 حزيران/ يونيو 2003 في ملعب الروغبي لنادي الدار البيضاء الأولمبي (COC)، وضم بين 5 000 و10 000 شخص في السهرة. وفي **ترامپلان** الموسيقيين الشباب، جرى تنظيم حفل تسليم جائزة «اكتشاف السنة» لمجموعة **الروك ريبورن** (Reborn) المكوّنة من أربعة أعضاء كان قد سُجن ثلاثة منهم. وفي السنوات التالية، أصبح مهرجان **البولڤار** واحداً من أكبر المهرجانات المستقلة في أفريقيا مستقطباً في 2005-2006 جمهوراً يقارب 120 000 شخص على مدى أربعة أيام. إلّا أنه لم يعد لديه مقر ثابت منذ عام 2005 [1]، فيتوجب عليه التفاوض للاستحصال على التراخيص، دائماً في اللحظة الأخيرة، ولا يزال يواجه صعوبات مالية متعددة بسبب خضوع موارده للرعاة الخاصيّن، وعدم تلقّيه أي تمويل عمومي.

---

[1] قررت رابطة اتحاد الأعمال العلمانية (FOL) أن تتميّز عن **البولڤار** في أعقاب قضية موسيقيي **الروك** الأربعة عشر.

2004 – 2008: الآمال والأوهام عن حركة «نايضة»

بعد التحركات الكبرى في عام 2003، اجتاحت موجة من التفاؤل لبضع سنوات دوائر الثقافة الحضرية التي تكوّن لديها انطباع بأنها تشــهد تفتّح حركة ثقافية جديدة لم يعرف المغرب مثيلاً لها منذ ســنوات. فذهب بعضهــم لمقارنتها بحركة موڤيدا «*Movida*» الإســبانية في ثمانينيات القرن العشــرين. وفي عام 2007، اتخذت هذه الحركة التي أثرت في عديد من القطاعات الفنّية والإبداعية (الموســيقى، والموضة، والتصميم، والرسومات، والفيديو، والصور، والصحافة، والجمعيات، إلخ)، أخذت في المغرب اسم «نايضة»وتعني حرفياً «الأمور تنهض، وتتحرك، وتتقدم»[1]. بالنسبة إلى الأكثر تسييســاً أو الأكثــر التزاماً –وهم ممن تعبّر عن آرائهم على نطاق واســع الصحافة الأسبوعية الناطقة بالفرنسية كـ **تيل كيل** (*TelQuel*) و**لو جورنال إبدومادير** (*Le Journal hebdomadaire*)، و**نيشان** باللغة الدارجة–، ليس المقصود فقط تنظيم نشاط موســيقي وحســب، والإبداع طبعاً، بل أيضاً تأكيد الهُوِية المتعددة، وتحطيم بعــض المحرمات، والعمل من أجل حرية الفكر والحق في الاختلاف والديمقراطية وعلى نشــوء فضاء عام جديد. وبالنسبة إلى الأقل تسييساً، فإن الهدف هو التعبير عن النفس و، لمَ لا، التعريف بها والسعي إلى العيش من فنها.

هذه الحركة الثقافية، التي يطرحها «الشــباب»، أي جيل من تراوحت أعمارهم بين 25 و35 ســنة، كشــباب لـ**بولڤار**، ويتبناها كمبادرة مواطنية، تســتفيد من سياق سياسي مشــجع: الإصلاحات السمعية البصرية المســتحدثة منذ عام 2002، والتي أدت إلى إنشاء عشر محطات إذاعية جديدة خاصة في 2007–2006، يشارك بعضها، مثل **راديو هيت** (*Hit Radio*)، في الترويج الإعلامي للمجموعات الشابة لموسيقى المدينــة،؛ وإقامة المهرجانات الموســيقية في جميع الاتجاهــات في البلاد، والتي تتيح لهؤلاء الموسيقيين الشــباب بعض الفرص للإطلالة جمهور. إذاً تشهد الساحة الفنية الحضرية فرصة ممنوحة لها للظهور بشــكل ما. جيل **موازين**، فرقة أنشئت في عــام 2006 في إطار مهرجان **موازين** (أكبر مهرجــان في المغرب، ويعتبر المهرجان

---

[1] شــاهد الفيلم الوثائقي Casanayda، لفريدة بليزيد ودومينيك كوبيه وعبد الرحيم مطور، المنتج في عام 2007.

الملكي الذي يشهد إقبالاً ذي شـأن على تقديم رعاية مادية مصدره القطاع الخاص منذ عام 2008)، وقد اسـتخدمت مبدأ منصة **ترامبـلان** عينه (دورات تنافس مفتوحة أمام التشـكيلات الشـابة)، ولكن مع إمكانيات مالية مجزية أكثر. ثم شيئاً فشيئاً راح كل مهرجان في جميع أنحاء البلاد يبدي الرغبة في أن يتضمن مشـهداً «شاباً» خاصاً به. وتدعو برامج تلفزيونية مثل **أجيال** و**كورسا** على قناة 2M، و«**100% شباب**» على القناة العامة «الأولى»، وكذلك العديد من المحطـات إذاعية، بانتظام المجموعات الأكثر شـهرة في المشهد الجديد، وبخاصة مغنّي **الراپ** الذين أصبحوا من المشاهير مثل **دون بيغ** (*Don Bigg*) (من الدار البيضاء)، ومجموعة **كازا كرو** (*Casa Crew*) (الدار البيضاء)، و**إش-كاين** (H-Kayne) (مكناس)، ومسلم (طنجة)، و**فاس سيتي كلان** (Fez City Clan) (فاس)، و**فناير** (Fnaïre) (مراكش)... إلخ.

لقد حمل هذا السـياق المشـجع الكثير من الشباب على إنشـاء مجموعاتهم الموسيقية الخاصة (**الراپ**، و**المزج**، و**الروك**)، أو إلى تطوير الأنشطة الفنية. ويجلب كل نوع مشـهد نمط الجمهور الخاص به: **الـراستاس** إلى حفلات موسيقى **المزج** بجدائلهم وملابسـهم الملونة، ونمط **الهيپ-هوپ**، إلى حفلات **الراپ** بالسراويل الفضفاضة والقبعات على الرأس، ونمط عشاق **الميتال** الذين يرتدون ملابس سوداء، وغريبي الهيئة الأكثر إذهالاً بقنزعاتهم متعددة الألوان إلى حفلات موسـيقى **الروك**. وبالنسبة إلى هؤلاء فإنهم يعدّون هيأتهم غالباً في مكان الحفل لأنهم غير مقبولين في أي مكان. ولكن ليس هناك حاجز عازل، فالجمهور كالموسيقيين يتحاذون بالأنماط المختلفة التي تُنتج عموماً في العروض نفسـها، في الأماكن نفسها، وهم سعداء جداً باستغلال هذه المساحات الصغيرة من الحرية.

يشـهد **الراپ** وثقافة **الهيپ-هوپ** نمواً سـريعاً في العديد من المدن المغربية، بما في ذلك بين شباب الأوساط الشـعبية جداً. حيث إنه لا يتطلّب معدات مهمة أو وسائل مالية كبيرة أو تعلُّم العزف على آلة. ويغنّي مُغَنُّو **الراپ** نصوصاً باللغة الدارجة مرتبطة اجتماعياً جداً ببداياتهم وتجدد اللغة ونمط الأغنية المغربية. سيتوزع في ما بعد مُغَنّـو **الراپ** الكثر على عدة اتجاهات، من الأكثر معارضة إلى الأكثر وطنية، لا تخلو الأمر من الانتهازية أحياناً سعياً لاستدراج عطف السلطات ووسائل الإعلام ومنظمي برامج المهرجانات. ويحلم بعض الشـباب بتكوين ثروة من خلال الموسيقى، على غرار النجوم الأمريكيين.

يبقى مُغَنُّو **الروك** أقلية وغير معروفين كثيراً لدى الجمهور، خصوصاً مُغَنُّو **الميتال** و**البونك** (أصحاب الهيئة الغريبة المثيرين للريبة كثيراً). ثمة مجموعتان فقط تمزجان **الراب** و**الروك** وتغنيان نصوصاً باللغة الدارجة المطوَّرة (أو بمزج العربية والفرنسية)، تشـهد بعض النجـاح الإعلامي وتحظى ببعـض الجمهور. فمجموعـة **هوبا هوبا سبيريت** تلقى دعماً من أسـبوعية **تيل كيل** التي تنشر نصوصهم وألبوماتهم الأولى، وفيهـا عمود يكتبه أحد أعضاء المجموعة؛ رضـا العلالي. وتجتذب حفلاتهم دوماً جمهوراً عريضاً، وكذلك مجموعة **هوسـا**، التي أنشـأها خالد مقدار في عام 2002. وهي تحظى بدعم غير مشـروط من لـ**بولڤار**، التي أصبحت لاعباً رئيسياً للاعتراف بالمجموعات الموسيقية المدينية من خلال شراكات وطنية ودولية. أما خارج منصتي **ترامبلان** ولـ**بولڤار**، فلا تقيم مجموعات **الروك ميتال** و**البونك** الأصغر سـناً (بين 16 و25 سنة) حفلاتها إلّا في الأماكن المحجوزة مسبقاً، كالمعهد الفرنسي في الرباط أو «فيلا الفنون» الواقعة أيضاً في العاصمـة المغربية. وقد ظهر تيار **بونك** في الرباط – سلا وهي مجموعة « ZWM » (زلاط ولا موت – اسكت أو مُت – التي بدأت في عام 2004)، أصلها من حي اليوسـفية، وفازت بالجائزة الأولى في **ترامبلان** 2006، وهنا أيضاً بنصوص احتجاجية وهزليـة باللغة الدارجة. على الرغم من التظهير الضعيف، تشـكّلت مجموعات في جميع أنحاء البلاد («Lazywall» في طنجة، و«Wanted» و«Raining Madness» فـي تطوان، و«Sakadoya» في سـطات، و«Noisea» في أزمـور، و«Vicious Vision» و«LooNope» و«Despotism» في الدار البيضاء... إلخ).

ينحـدر معظـم هـؤلاء الموسـيقيين الشـباب مـن الطبقـة المتوسـطة الدنيـا فـي الربـاط والـدار البيضـاء، ويعلـم الكثيـرون أنهـم يعزفـون **الـروك** مـن أجـل المتعـة وليـس من أجـل لقمة العيـش. يغنّي بعضهـم باللغـة الإنجليزية، وبعض آخـر باللغة الدارجـة. قليلـون منهـم يطـوّرون خطابـاً سياسـياً. يطالبـون قبـل كل شـيء بحريـة التعبيـر وارتـداء مـا يحلـو لهـم. وجميعهم يؤثـرون الظهـور بهيئـة «**مُغَنِّـي الروك**»، ولا سـيما بالنسـبة إلـى كنـزات مجموعـات **الميتـال**. ورد توضيح لذلك عـام 2010 مـن مهـدي ميتاليـكا، أحد أقـدم مشـجعي **الميتال** فـي المغرب الذي زخـرف جميع أنحاء جسـمه بالوشـم:

بالتأكيد لا يزال الوصم بالعار والتكتم محسوسين. فهما في كل مكان ولكننا لا

نأبه، وهذا يشكّل جزءاً من قيودنا. الحقيقة هي أننا لا نزلنا هنا، وموسيقانا موسيقى كغيرها، ونحن لا نفرض أنفسنا، نطلب أن نكون مقبولين كما نحن وحسب[1].

ولكــن يبدو أن مغنّي **الـروك** المغربيين قليلو الاستماع بعضهــم إلى بعض. والمجموعات المرجعية هي المجموعات الدوليــة الكبرى مثل: «Iron Maiden» أو«Black Sabbath» أو «Sepultura». ومثّل مرور مجموعات موسـيقية عبر منصة **البولفـار** مثــل: «Gojira»، و«Moonspell»، و«Sepultura» و«Arch Enemy» لحظات اســتثنائية، وجذب عشـيرة **الروك** في مجمل البلد أياً كانت أعمار أفرادها. وفي تلك الحفلات الكبيرة، كان هناك احتمال التقاء الشباب أبناء الستة عشر عاماً مع الأكبر سناً أبناء الأربعين عاماً.

منذ عام 2009: خيبات وغموض

تخفي التغطية الإعلامية لهذا المشــهد الحضري الجديد هشاشة حركة «نايضة» التي لم تتأخر عن إظهار قيودها بفعل واقع اقتصادي سـيّئ واستيعابها سياسياً، على الرغـم من ظهور أماكن جديدة مهمة ديدنها اسـتدامة الثقافة الحضرية (مثل تحويل المسالخ القديمة في الدار البيضاء إلى أماكن ثقافية في عام 2009 تحت قيادة مجموعة من الجمعيات). لا تشـكّل المهرجانات وحدها سياسـة ثقافيـة ولا تخلق اقتصاداً للثقافة، أيًّا كان شـكلها. في عام 2008 خلال مهرجان موازين، أعطى الملك شـيكاً مفتوحاً مكافأة لأربع مجموعات من المشهد الجديد، وقد فُسِّرت تلك الحركة كإشارة سياسـية غامضة للغاية: دعم لهذه المجموعات الشابة التي تعاني صعوبة العيش من الموسيقى، ولكن تحت شـكل مكرمة ملكية وقد يستتبع ذلك تبعية واستمالة. وكان المشهد المديني الجديد يشكو من من نقص حاد لأماكن للبروفات والتدريب، أماكن لإرساخ ممارسة يومية وليست عرَضية وعابرة وحسـب. والموسيقيون المتمكنون من العيش من مهنتهــم عددهم قليل جداً، وبدأ كثيرون منهــم تركها بعد الثلاثينات من العمر. واسـتمر لـ**بولفار** في أداء دوره كمنصّة انطلاق للموسـيقيين الشباب في ظـروف بقيت باتت متوقفة على المصادفة. **تكنوپارك** (Technopark) مركز رائد في مجال التكنولوجيــا الفائقة للتقانات الجديدة فــي المعلومات والاتصالات (1500

(1) مقابلة في مجلة *L'Kounache* التي تصدر عن منصة لـ**بولفار**.

مستخدم شـــاب في مبنى ضخم من الإسمنت والزجاج في حي كاليفورنيا، بعيداً من مركز المدينة)، في أواخر عام 2008 اقترح مديره «عمر بلفريج» على **لـ'بولڤار** إشغال القبو المهجور في المبنى، والذي غدا الـــ**بولتيك** (Boultek). ساهمت منح الرعاية من القطاع الخاص وشـيك ملكي في عـام 2009 في تمويل بنـاء غرف للبروفات واســتوديوات التســجيل والمكاتب، ما مكّن **لـ'بولڤار** من القيام بعمل طويل الأجل لتَبرُز مجموعات وتتاح لها فرصة للاحتراف. ولكن ليس خافياً أن الحاجة إلى المال لا تــزال قائمة، ومنذ عام 2009 لــم تعد منصة **لـ'بولڤار** قادرة علــى تلبية مواعيدها الموسيقية الســنوية (**ترامپلان وبولڤار**)، حيث شهد عام 2012 إلغاء ستة مهرجانات كبرى بســبب نقص التمويل. ولكن قاعات **البولتيك** تتيح لمجموعات شابة المجيء للتدريب، ويتم تنظيم الحفلات بشــكل منتظم من قبل جمعيات شــابة تأخذ المهمة على عاتقها مثــل (Metall'Os وBlock 10). ولا يزال **البولتيك** واحداً من الأماكن القليلة التي تتيح لفرق **الروك** الشابة جداً إجراء البروفات والإطلالة على الجمهور.

منذ بدايات القرن الواحد والعشرين، بدا المشـــهد المغربي الجديد أكثر حيوية وإنتاجية مما كان عليه في معظم البلدان العربية الأخرى. ويعود ســبب ذلك بالتأكيد إلى فنانيها ومناضليها، الذين اندفعوا بقدهم وقديدهم لإحيائها، ولكن أيضاً إلى إرادة سياسية براغماتية مكّنتها من أن يكون لها تغطية إعلامية ذهب بعض النقاد لاعتبارها مبالغاً فيها. ومن هنا كان تسليط عام 2011 الضوء على بعض الغموض والتناقضات. فباستثناء المُغَنِّية خنســاء باطما، ومُغَنِّي **الراپ** كومان ومجموعة **هوبا هوبا سپيريت**، دعم عدد قليل من الفنانين المعروفين علانية حركة الاحتجاج في «20 فبراير»[1]. بينما شـــارك عديد من أصحاب الكلمة المسموعة في المشهد الجديد في الفيديو كليبات الرسمية للدعوة إلى التصويت في الاستفتاء على الإصلاح الدستوري، دعماً للملك محمد الســادس. وفي الســنوات الأخيرة تميَّز الكثيرون مــن الآخرين بالأغاني أو الفيديو كليبات الوطنية على وجه الخصوص، ولا سيما في ما يتعلّق بقضية الصحراء المغربية.

---

(1) أُطلقت «حركة 20 فبراير» على فيســبوك في عام 2011. كان هؤلاء المبادرون، بتنظيم عدة مســيرات في مدن المملكة طوال فصل الشــتاء والربيع، يحثّون الشــعب المغربي على الانخراط في اقتفاء أثر التونسيين والمصريين للمطالبة بأن يكون النظام المغربي ديمقراطياً، وبالمزيد من العدالة الاجتماعية، وإدانة الفساد المتفشّي.

في أوائل أيلول/ سبتمبر 2011، اعتقل، في أعقاب اعتداء ملفق، مُغَنِّي **الراپ** الشاب معاذ الحاقد، وهو من حي «الألفة» الشعبي في الدار البيضاء ومساند لحركة «20 فبراير». وبقي أربعة أشهر في الحبس الاحتياطي، ثم أفرج عنه، واعتقل مرة أخرى في أواخر آذار/ مارس 2012، وحكم عليه في أيار/ مايو 2012 بالسجن لمدة سنة واحدة بتهمة «**إهانة موظف عام أثناء أداء واجباته، وإهانة هيئة شرعية**» على أساس فيديو اعتُبر مهيناً ونشر من دون اسم على **فيسبوك** وقد نفى كونه له. ولمتابعة القضية، تم تشكيل لجنة دعم، وحشد بعض الصحافة الناطقة بالفرنسية والعربية: *Tel Quel*، و**الأحداث المغربية**، و**أخبار اليوم**، و*lakom.com*، إلخ، وكذلك الموقع الالكتروني *mamfakinch.com* المنبثق من حركة «20 فبراير». ولكن التعبئة لم تكن البتة مماثلة لتلك التي كانت في عام 2003، وعدد قليل جداً من فناني المشهد الجديد انخرطوا في الدفاع عن مُغَنِّي **الراپ** الذي أضرب عن الطعام احتجاجاً على ظروف اعتقاله، وحصل في كانون الأول/ ديسمبر 2012 على جائزة النزاهة التي تمنحها منظمة «شفافية المغرب» « *Transparency Maroc* » غير الحكومية.

ولئن كان للمشهد الجديد جمهوره فهو بعيد عن أن تصحبه موجة قعر مجتمعية، بل إنه بعيد من تلبية ما كانت تتوقعه منه بعض الأوساط الفكرية والصحفية. وفكرة حركة «نايضة» مُختلف عليها اليوم عند أولئك الذين تحمسوا لها في عام 2007، ويبدو المصطلح قد سقط في الابتذال شيئاً فشيئاً بفعل تسويق إعلاني واستمالة من قبل السلطة. ويدافع الفنانون الشباب عن أنفسهم معتبرين أنه ليس شأنهم اتخاذ موقف سياسي واضح والانحياز إلى أي جهة كانت، وأن مجرد التشبث بالوجود والإبداع كونهم فنانين هو بحد ذاته التزام مسبق. وعلى الرغم من سعي جمعيات شبابية جديدة، مثل *Metal'Os* لموسيقى **الروك** و*Block 10* لموسيقى **الراپ**، لإحياء فلسفة البداية بالجمع بين الحفلات الموسيقية والمناقشات في اجتماعات شهرية في **البولتيك**، إلّا أن العديد من «الفنانين الجدد» هجروا أي فكرة للالتزام الاجتماعي ولا يحلمون إلّا بالنجاح.

لا تستقطب الحفلات الموسيقية للفنانين المغاربة الشباب قط، سواء المجانية أم المدفوعة، مثلما تستقطب حفلات نجوم الموسيقى الشعبية المغربية التي تغنِّي في الأعياد، مثل نجاة عتابو أو الستاتي أو الداوودي. والمجموعات «الشابة» التي

تحظى بأكبر نجاح شـــعبي والتي تتجاوز أعمار معظم أعضائها الثلاثينيات هي الأكثر اعترافاً من المخزون الشـــعبي المغربي مثل: **فنايـــر** (في مراكش)، وإش - كاين (في مكناس)، أو مازاغـــان (في الجديدة). في حيـــن بقي مُغَنّو **الـــروك**، المنتمون لهذه الحركة المفترضة، على الهامش. ولكنهم لم يفلتوا هم أيضاً من مساعي استيعاب ما. مـــاذا يمكن أن يكون أكثر تعبيراً عن مفارقة من رؤية فيلا الفنون الصرح الفخم للغاية تستضيف في الرباط تنظيم «ســـهرات ميتال»، تحييها مجموعة «ONA» (الهولدينغ الملكي)، بحضور جمهور محدود من الشباب العاقل جداً، معظمهم طلاب ثانويين يتمرســـون على رقصة البوغو في هذا المكان المعقم حيث تنتهي الحفلات بتعقّل في الحادية عشـــرة ليلاً؟ من جميع تيارات الموســـيقى الحضرية الحالية، تجد موسيقى **الروك** الصعوبة الأكبر لتغدو نوعاً «محلياً»، بما يتيح لها استقبال أفضل، ولا سيما في صيغتي **الميتال** و**البونك** ذات السمعة المريبة.

وكما أشـــار أمين حمّه في عام 2007 في مقابلة مع مجلة *Volume*، وكان قد بدأ العزف قبل عشر سنوات، في السادسة عشرة من العمر:

> عندما احتضنّا ثقافة **الميتال** لم ندركها كمغربيين، بل كشباب. هناك تمرّد معيّن خلال فترة المراهقة، طريقة لإرادة الكينونة «ضد كل شيء»، رفضاً للالتزامات والسلوكيات المجتمعية التي كنا نخضع لها. موسيقياً كان ذلك مختلفاً جداً عن الموسيقى المغربية التقليدية، من منظور الآلات والألحان. وفي المقابل، على المستوى الإيقاعي، يقترب **الميتال** من الفولكلور، وربما حتى من «الغْناوة» أو «العيساوة». [...] وفي النهاية، الجانب المظلم والغامض **للميتال** ليس غريباً جداً عندنا، حتى وإن كنا لم نفعل موسيقياً إلّا القليل من الربط بين الموسيقى المحلية وما اقترحته علينا وسائل الإعلام. لا يخاطب **الميتال** الجميع، ولكن يمكن لأي شخص في العالم أن يصبح هاوياً **للميتال** أو أن يكرهه.

لمعرفة المزيد POUR EN SAVOIR PLUS

Amina BOUBIA, *L'Enjeu politique des festivals de musique au Maroc*, mémoire de master 2, Institut d'études politique (IEP), Paris, 2008.

Dominique CAUBET, « La Nayda par ses textes », *Magazine Littéraire Marocain*, n° 3-4, 2010, p. 99-105.

Dominique CAUBET, « La "nayda" marocaine et ses lieux : de la scène musicale underground à la scène publique », *in* Hou_HANRU, Thierry RASPAIL et Abdelkader DAMANI (dir.), *Le Spectacle et le quotidien*, Les Presses du réel, Dijon, 2011, p. 210-220.

Amine HAMMA, « De l'Internationale-metal au conflit sociétal local :

la scène de Casablanca », *Volume ! La revue des musiques*

populaires, n° 5 (2), 2007, p. 153-178. Entretien réalisé par Gérôme GUIBERT (disponible sur : <http://volume.revues.org>).

Driss KSIKES, « L'inquisition près de chez vous », *TelQuel*, 5-12 mars 2003 (disponible sur : <www.telquel-online.com>).

Mark LEVINE, *Heavy Metal Islam. Rock, Resistance and the Struggle for the Soul of Islam*, Three Rivers Press, New York, 2008.

Dossier « Avant nous les Autres », *L'Kounache*, Le Boulevard, Casablanca, 2008.

Ayla MRABET, « Révolution. Alors, Nayda ? », *TelQuel*, 22-29 avril 2011 (disponible sur : <www.telquel-online.com>).

Amale SAMIE, « Métal Intifada », *Maroc Hebdo*, 8 décembre 2000 (disponible sur <www.maghress.com>).

ثامن وثلاثون

إسكندرانيون في موسيقى المزج

جولات الموسيقيين المصريين

أوساط بديلة في الثورة

يوسف الشاذلي

الإسكندرية، 30 حزيران/ يونيو 2012، الساعة الثامنة مساء. في أحد شوارع حي الرملة المركزي الضيِّقة بين محلين للأحذية يقضي صاحباهما الوقت جالسَين على الرصيف يستمعان لأغاني فريد الأطرش، النجم السوري-المصري في خمسينيات القرن العشرين، وهناك باب حديد كبير رُسمت عليه امرأة شابة بكوفية فلسطينية تمتطي بجعة سوداء. ويعزل هذا المدخل الغريب نظرات التطفل عن مكان أصبح مركزاً للمشهد الفني «البديل» الإسكندراني المعروف بالـ «**الكابينة**». وهو بديل لأنه يقطع مع معايير الثقافة السائدة لتسعينيات القرن العشرين (سواء المؤسساتية أم الشعبية)، لا سيما موسيقى «الپوپ» المصرية المعروفة في جميع أنحاء العالم العربي. ولكنه بديل أيضاً لكونه يبث نمط حياة يرافق هذا المكان، من أسلوب اللبس حتى قصة الشعر، ومن الأذواق الموسيقية والسينمائية إلى الآراء السياسية، ومن العلاقة بالتديّن (أكثر من الدين) إلى علاقةٍ «بالهُوِية الإسكندرانية»، أصيلة ومصنوعة باحتراف.

تُعرَّف **الكابينة** حسب موقعها على الإنترنت كـ«فضاء فنّي جديد في الإسكندرية مخصص للتجارب [...] بتصرف الفنانين الشباب المحلّيين والموسيقيين والكتّاب». وتعتمد **الكابينة**، مالياً وإدارياً، على مؤسسة «جدران» التي تدير العديد من المشاريع

والأماكن المماثلة في المدينة وتستمد تمويلها من تبرعات مؤسسات دولية (مؤسسة «فورد» على سبيل المثال، أو مختلف أقسام التعاون في الملحقيات الثقافية للسفارات الغربية)[1].

بمجرّد اجتياز الباب المعدني، تجد هناك العشرات من الشباب يتزاحمون ضمن ضوضاء دخانيــة مرحة، تثقلها رطوبة الصيف الإســكندراني المتعبة. يقود ممر إلى الدرج المؤدي إلى قاعة الموسيقى، التي تضم أيضاً استوديو تسجيل، والكائنة تحت الأرض ضمانة لعزل الصوت في المكان بشــكل أفضل. وفي الطابق العلوي أُقيمت مكتبة صغيرة. الفناء الضيق الذي يتيح التنقل من قاعة إلى أخرى قد أعيد تنظيمه لهذه المناســبة. وقد وُضعت أضواء كاشفة في الأعلى، وكذلك مكبران للصوت ضخمان جديدان خلنج. في ذلك اليوم، استضافت المنصة الصغيرة عازف العود العراقي خيّام اللامي وعازف الإيقاع المصري أيمن مبروك.

بعض المعتادين على المكان جلس إلى الطاولة الوحيدة المتمركزة بالقرب من المدخل وبحالة ســيئة جداً. وهناك ثلاثة أطباق من الفخــار (بيرام) تفيض بأعقاب الســجائر. والجدران البيض العالية الموشاة بالصور تدعم سقفاً عالياً تجتازه أنابيب زرق طويلــة. وعلى بعد متر واحد، على لوحة العرض، توجد نســخ من ألبوم خيام اللامي **رنين أقلّ** *(Resonance/Dissonance)*؛ وكومة كبيرة من صحيفة **العاصمة 2**؛ وبعض الكتيبات التي تضم فهرساً للأنشطة الثقافية التي تقدمها الكابينة. و**العاصمة 2** جريدة مستقلة تعد أول صحيفة أسبوعية إسكندرانية مستقلة في «الصحافة الشعبية». اســمها (العاصمة الثانية وليس المدينة الثانية) هو في حد ذاته موحٍ بمكانتها بالنسبة إلى العاصمة الحقيقيــة القاهرة. وهي تتألف من ورقتيــن مزدوجتين تحتويان على عديد من المقالات السياسية، بلهجة «ثورية» واضحة وضد العسكرة. وفي الصفحة الثانية تسرد الأجندة الثقافية مختلف أنشــطة الأسبوع. وفي الصفحات التالية تغيب

---

(1) إذا اســتقلت «جدران» جداً في عملها، فاعتمادها على التمويل الأجنبي سيواجه اتجاهين: أولًا، مهنية في العلاقة مع الجهات المانحة الدولية والتي تتم باستخدام اللغة الإنجليزية على وجه التحديد كلغة للتواصل وبسيطرة معايير معينة موجهة إلى هؤلاء الشركاء، بوعي أو من دون وعي. ثانياً، وجود مقاومة سياســية معلنة من بعض التيارات الفنّية ترفض المال القادم من الخارج (ولا ســيما من «الغربيين»)، وبالتالــي تكون في وضع مزدوج من النقد الراديكالي والدونية في المــوارد المادية. وهذا ينطبق، كما رأينا، على عديد من الحالات المراعاة في هذا العمل.

الأخبار «المحلية» (أي أخبار القاهرة). حيث نجد بشـكل أساسي تغطية للفعاليات الاحتجاجية في الإسـكندرية وضواحيها (الاعتصامات والتظاهرات والإضرابات). وفي نهاية الصحيفة هناك زوايا تاريخية تروي مآثر شخصية إسكندرانية (هنا ممثلة من أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين) أو تقوم بتمجيد مكان (أوبرا سيد درويش).

بدأ الحفل. لم يكن وصول الموسـيقى سهلاً: فالتشـكيلات الإيقاعية معقدة، والإيقـاع بطـيء. كان الجمهور يصغي بانتبـاه، من دون تحـرك أو رقص. وبعض المجموعات يفضل البقاء قرب باب الدخول ليتناقشوا. كان الحضور مختلطاً: حيث يجتمع رجال ونساء، ولكن مع أكثرية ذكورية. والهيئات محددة: شعر طويل، ولحى مهملة، ونظارات محبي الجاز، والكنزات التي تحمل صور الفرق الموسيقية... إلخ. هناك أيضاً الشـابات المحجبات برفقة إخوتهم الصغار. وفي زاوية مخبأة، شاب من دون شـاربين، ذو لحية سلفي، ثيابه متحفظة جداً، يسـتمع إلى ألحان العود الحزينة وعيناه نصف مغلقتين.

كل هـذا يعزز فقط طبيعة المكان غير العادية، والتي لا يكن لتصوّرها المرء قبل بضع سـنوات، كما أشرت بذلك إلى كرم، الموسـيقي المحترف وأحد الموظفين الإداريين في **الكابينة** فيرد بنظرته موافقاً. اسـتمر الحفـل، وقبل نهايته بفترة وجيزة أخبرني الشـاب أن السهرة سـوف تسـتمر بالتأكيد مقتصرة على مجموعة صغيرة: مجموعة الأصدقاء الذين يديرون **الكابينة**، والمحيطون بهم، والموسـيقيون وبعض المغتربين. أين؟ ليـس هناك خيار حقيقي، تتلاقى شـبكات التعارف الحاضرة في الحفل بشكل شبه يومي تقريباً في بعض الأماكن المعتادة مثل: **سبيت فاير**، وهو بار صغير يكاد يُرى مدخله الخارجي، ذو سـقوف عالية تصطف فيها مقتنيات من عصر غابر وعلامات للزوار. وكذلك «النوادي اليونانية»، أحدالأماكن الأكثر تخفياً تحت الأرض، وبالتالي فهو المفضّل لدى هذه المجموعات، وقد تم هدمه في صيف عام 2012. و«التجارية»، وهو مقهى شـعبي كبير يطل على الكورنيش، لشرب الشاي أو تدخين الشيشة داخل ديكور مذهل ثابت منذ سبيعنيات القرن العشرين. إذا استثنيت هذه الأماكن القليلة، التي تقع كلها وسط المدينة الممتدة من الرملة إلى المنشية، فإن الشقق هي المفضلة بالنسبة إلى هذه المجموعات لأنها منفردة أكثر وبعيدة عن أعين المتطفلين والضغط الاجتماعي.

تم اختيار شقة ليست بالبعيدة لأحد الشباب. تؤدي هذه الشقة الضخمة المكونة من طابقين إلى سـطح مع إطلالة رائعة على خليج الإسـكندرية، وتظهر بوضوح من البعيـد قلعة قايتباي التي بنيت على أنقاض المنارة الشـهيرة. وتدل مسـاحة الشـقة وموقعهـا على وضـع قاطنيها الاجتماعي. لقـد خلقت الأوسـاط الثقافية الممولة بالتبرعات الدولية بسـرعة كوة مربحة نسـبياً لكثير من الفنانين والمثقفين المهمشين من قبل المؤسسات الرسمية. وإن كانت الشقة تحاكي بمعاييرها نموذج وسط المدينة بمسحتها وتقسيماتها إلّا أنها في الداخل غير متقيدة بالمعايير القديمة للتصميم المعتاد في مصر. تجد كتباً وآلات موسـيقية وأقمشـة وغير ذلك من لوحات أو صور معلقة على الحائط مختلطةفي نوع من العشـوائية المحسوبة. استمرت السهرة حتى الفجر، وتوزعت بين تنويعات موسيقية (بدقة عجيبة، وتعقيد وبطء) ومناقشات من كل نوع.

لم يمكن إلّا أن تدهشـني تلك المشـاهد. عند مغادرتي الإسـكندرية في عام 2005، هذا الوسـط الذي كنت أنتمي إليه كموسـيقي مبتدئ كان لا يزال غير متكوّن كوسـط فنيّ، ببساطة. كانت بعض المجموعات الموسيقية تعزف مقطوعات **الميتال والهارد روك**، وتقدم عروضاً في مكتبة الإسـكندرية أو في الاحتفال برأس السنة في بعض المدارس الثانوية (كما في مدرسة القديس مرقص في الإسكندرية). ولكن لم يكن يظهر من هذه التجمعات أي شـعور بالانتماء إلى جماعة أو إلى هُوِية سياسية. هذا التحوّل، المحسـوس بقوة أكبر الآن في الإسـكندرية، جليّ في أماكن أخرى، لا سـيما في العاصمة، وهو خاضع للتحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسـية بطريقة أشمل، بالإضافة إلى خضوعه لمسارات الأفراد الخاصة.

التجديد الإسكنداني

أصبح من المسلّم به عموماً في الأبحاث المتعلّقة بمصر المعاصرة أن العقد الأول من القرن الواحد والعشـرين شـهد انفتاحاً من عدد معيّن من المجالات ذات دلالة، منها التحول إلى الليبرالية في الاقتصاد (الذي بدأ في تسعينيات القرن العشرين) وفي السياسة أيضاً.كما أن ذلك العقد سجّل لحظات رئيسة هي: الإصلاحات الدستورية في عام 2005، وانتخابات الأعوام (2000، 2005، 2010)، وتعدد وسـائل الإعلام «المسـتقلة» وانفجار التحركات الاحتجاجية. فمنذ عام 2004 ظهرت حركات تدعو إلى التحول الديمقراطـي في النظام مثل حركة «كفايـة»، أو الاحتجاجات العمالية

الكبرى كما في مدينة المحلّة عام 2006. لقد حملت سنوات ذلك العقد كسراً لهدوء تسعينيات القرن العشرين.

في الأوساط الثقافية ثمة تحولات أفصحت عن نفسها أيضاً: ولادة مؤسسات جديدة قامت بتحريك مياه الإنتاج الفني الراكدة. وكان هذا هو الحال، على سبيل المثال، في الافتتاح الكبير لمكتبة الإسكندرية الجديدة، عام 2002، وهو مشروع ضخم رعته اليونيسكو. و«بيبالكس» - كما يطلق عليها - هي واحدة من الأماكن النادرة التي تتيح قاعات من مستوى عالٍ للظهور على المسرح، فسرعان ما نشأ حولها بسرعة سوقٌ لموسيقى الأقبية (أو **الأندر غراوند**) من خلال تنظيم مهرجانات متنوعة، خصوصاً في فصل الصيف. وهذا هو الحال أيضاً بالنسبة إلى مركز الصاوي الثقافي في القاهرة، الذي افتتح في عام 2003 وأصبح مكاناً مركزياً لمجموعات الموسيقى الجديدة، وهو اليوم فضاء للترفيه الثقافي والفكري السائد نسبياً.

وقد تم اختيار هذه الأماكن الجديدة بسرعة من قبل بيئات اجتماعية متجانسة نسبياً تتحدّر من الطبقات الوسطى العليا، ومن البورجوازية الصغرى والكبرى، إلّا أنها تمثّل بشكل أساسي فئة عمرية لم تعش تلك الحوادث البارزة المتمثلة في الحروب مع إسرائيل بالنسبة إلى الجيل السابق (أو الاستعمار بالنسبة إلى الجيل الأسبق). مدارس اللغات الخاصة في أكبر مدينتين في البلد؛ القاهرة والإسكندرية، ثم الجامعات الخاصة والأقسام المدفوعة في الجامعات الحكومية، مثل القسم الفرنسي في كلية الحقوق، على سبيل المثال، هي أماكن العبور المفضلة لهؤلاء الشباب. ولئن كانت هذه الفضاءات في بداياتها ذكورية على الغالب، صار الاختلاط شيئاً فشيئاً على مر السنين أمراً واقعاً وبلغ ذروته في مرحلة ما بعد الثورة.

وانبثق من تلك الأوساط بعض المجموعات الموسيقية. وهي تشارك في مختلف الأنشطة، وتهتم بشكل خاص بالموسيقى الغربية (**الميتال والروك**). ومنذ منتصف العقد، يتمتّع عدد من فرق **الميتال** بشهرة محلية صغيرة انطلاقاً بنتها من خلال إحياء حفلات تستعاد فيها لائحة من أعمال فرق مثل **ميتاليكا** أو **ميغادث** (Metallica ou Megadeth). هذه التشكيلات تتطور ببطء نحو منتجات أصلية أكثر، من خلال تأليف القطع الموسيقية الخاصة بها الغائصة بالعوالم المظلمة والمولدة للقلق لأنواع موسيقى **الميتال** المختلفة (ثقيل، أسود، سريع، موت... إلخ). ولا يزال الاختلاط

بين الأنواع هامشياً نسبياً داخل تلك الأوساط. هناك بعض الصلات لا بأس بها مع الموسيقيين «الكلاسيكيين»، لا سيما الموسيقيين المحترفين، الذين ينحدرون من أوساط اجتماعية أقل مختلفة أقل حظوة ويملكون ناصية سجلات الموسيقى الشرقية التقليدية. وبالتالي ظهرت الموسيقي «الغربية» كتسلية مقتصرة على قسم صغير من السكان محدثة إذ ذاك انقساماً طبقياً حيث تشكل الأدوات المستخدمة (الغيتارات، ومكبرات الصوت... إلخ)، إحدى وجوه الاختلاف الأهم بكثير من ذلك الأكثر تقليدية المرتبط بالمجال الموسيقي (البراعة، والتمكن من النظرية، وتقنية العزف، والثقافة الموسيقية، وما إلى ذلك).

إلّا أنّه مع تعدد المجموعات وتواتر المهرجانات صار هناك تنويع في الطروحات نتج، بحسب الأحوال، من تأمّل الموسيقيين في معنى إنتاجاتهم أو من مجرد رغبة في التميّز ضمن هذا العالَم الصغير الوليد. وهذه الأنواع الموسيقية المستوردة تتهجن وتمتزج. النموذج المثالي عن هذه التجارب هو مجموعة «إفتكاسات» أعطت توليفة رائعة من موسيقى الجاز والموسيقى الشرقية في ألبوم بعنوان «مولد سيدي اللاتيني». تجد الملاحظة من جهة أخرى، أن هذا الاتجاه ليس حكراً على مصر إطلاقاً. حيث نجده في مختلف الدول العربية، وفي العديد من الحالات، يشكّل هؤلاء الموسيقيون وهذه المجموعات شبكات تعارف فيما بينها عابرة للحدود.

ويرافق هذه الديناميكيات الجديدة في الأوساط الثقافية اهتمام متجدد بالإسكندرية في مجال إنتاج الأفلام السينمائية. من المؤكد أن المدينة لم تختف بالفعل قط: كانت حاضرة على الدوام بصفتها منتجعاً بحرياً يقصده أبناء القاهرة... ولكنْ، هناك فيلمان على وجه الخصوص، أُنتجا كلاهما عام 2010، يهتمان بالإسكندرية نفسها، إما لتقديم أخبارها الديناميكية، أو لإجلال الأسطورة فيها، السحر الباطني. الفيلم الأول **رسائل البحر** من إخراج وتأليف داود عبد السيد (مواليد 1946)، عرَّاب جيل السينما المستقلة الجديد كله ورائد الواقعية الجديدة، والمعروف بأفلامه التي تفنّد مشاكل المصريين الاجتماعية (كما في فيلم «الكيت كات»)، والفيلم قصيدة غنائية عن الإسكندرية تبدو فيه صلابة العالم تتبدد أمام بطء المدينة وخفتها . تمتزج الإسكندرية المألوفة (البحر، والصيادون، وما إلى ذلك) مع إسكندرية أكثر أكثر باطنية وليلية، إسكندرية الحانات والملاهي سيئة السمعة. الفيلم الروائي الآخر **ميكروفون**، من إخراج أحمد عبد الله السيد، عمل

في حقل المونتاج السينمائي ومخرج شاب مولود في عام 1978، وموضوعه أكثر إثارة للانتباه. خالد، إسكندراني عاد إلى بلده بعد إقامة في الولايات المتحدة، يكتشف الأوساط الفنية لـ«**الأندرغراوند**» (الأقبية) وأراد إقامة مهرجان يجمع فيه مجموعات المدينة الموسيقية الثلاثين لـ«**الأندرغراوند**». يتمتع الفيلم بنوعية مركزية: بصرف النظر عن الأدوار الرئيسة ونسيج القصة، ففيه تظهر مجموعات موسيقية حقيقية، وفنانون حقيقيون ومؤسسات حقيقية. وهكذا، يحاول خالد تأمين رعاية لمنتَج هذه الأوساط البديلة من خلال عمله في مؤسسة «جدران»، التي تملك الكابينة.

خرج فيلم «ميكروفون» إلى دور العرض في منتصف كانون الثاني/ يناير 2011 عندما كانت البلاد تشهد فترة من التوتر. وقد اتسمت الانتخابات التشريعية في تشرين الثاني/ نوفمبر 2010 بالغش وتسبب هجوم على كنيسة في الإسكندرية بمقتل عشرين شخصاً. وفي أعقاب فرار زين العابدين بن علي أقدم عديد من النشطاء على الإعداد لأعمال احتجاج في يوم 25 كانون الثاني/ يناير، وهو رسمياً «عيد الشرطة»، وأُعيدت تسميته في هذه المناسبة بـ«يوم الغضب». جاء يوم 25 كانون الثاني/ يناير، وبعد ثمانية عشر يوماً تنحى مبارك عن السلطة.

كرم: من الرهبان اللاساليين إلى فرقة «غينز نروز»

خلال ثمانية عشر يوماً من الثورة (من 25 كانون الثاني/ يناير إلى 11 شباط/ فبراير 2011، كان حشد الإسكندرانيين لافتاً للنظر. كانت واحدة من أوائل المدن التي شهدت سقوط قتلى تحت ضربات القمع، ولكنها أيضاً واحدة من أوائل المدن «المحررة» من قوات الشرطة منذ يوم 28 كانون الثاني/ يناير. وقبل منتصف الليل أَحرق المتظاهرون مراكز الشرطة كلها تقريباً (بعضها نجت من ذلك). ومبنى المحافظة الضخم في شارع «فؤاد» أيضاً تحوّل إلى رماد. في الأيام اللاحقة نظمت تظاهرات ضخمة، كما هو الحال في القاهرة، يومي الثلاثاء والجمعة. في بعض الأيام كان عدد المتظاهرين في الإسكندرية يساوي تقريباً عدد المتظاهرين عينه في القاهرة (في حين أن الهوة الديموغرافية بين المدينتين يساوي تعادل العشرة ملايين شخص ونيّف). قامت عدة مجموعات بنصب خيم، على غرار ما حدث في ميدان التحرير، وهوجموا مراراً وتكراراً من قبل رجال مسلحين. وعندما لم تكن تلك هي

الحال كان يسود جو احتفالي إلى حد ما، حيث كانوا يرددون الهتافات، ويصفقون، ويطبِّلون، ويغنون الأغاني الثورية، وبشكل خاص أغاني الفولكلور الإسكندراني.

من بين آلاف المشاركين، ظهر العشرات من الشبان بهيئة غريبة. كانوا منحدرين من أوساط فنية وثقافية (بحسب كلماتهم)، شعرهم مربوط على طراز ذيل حصان، والأساور من كل نواع. وفي وقت لاحق، لا سيما يومي 11 و12 شباط/ فبراير، ظهروا على كورنيش الإسكندرية أو في مقهى «التجارية» الشعبي جداً لعزف موسيقى نصف شرقية ونصف جاز، على مرأى المارة والفرحة في وجوههم. وقد أمضى بعضهم أغلب الأيام الثمانية عشر يوماً في الشارع وناموا أحياناً في الساحة على قطعة من الورق المقوى، وشاركوا في التخييم وكذلك في المواجهات مع قوات الأمن. و كان كرم واحداً منهم. حمل جهاز تسجيل رقمي شبه احترافي وثّق به الحوادث. وبالإضافة إلى مشاركته الشخصية كان الهدف من ذلك الاحتفاظ بأثر صوتي لتلك اللحظات من الهيجان؛ أثر سيستطيع إعادة استخدامه في وقت لاحق في مشاريع موسيقية. هناك، عند تخوم الاختبار الصوتي والمشاركة السياسية، استقر التزامه.

عمر كرم في سن الخمس وعشرين. كان هذا الإسكندراني يشد انتباه أبناء منطقته مثيراً الدهشة والفرحة في عيونهم كل مرة يعبر فيها المدينة على دراجته، تلف رقبته خوذة سماعة ضخمة تابعة لجهاز التسجيل خاصته؛ وشعره الطويل المربوط؛ مرسلاً خلفه منديلاً، مربوطاً بأسفل حقيبة ظهره، يرفرف كلما مرّ فوق مطب. مساره غريب في تطرفه، ولكن يشاركه فيه عدد من سكان المجرة الإسكندرانية البديلة، في آن.

وهو متحدّر من عائلة تنتمي إلى البورجوازية الصغيرة (والده مهندس كمبيوتر)، وقد أمضى طفولته في حي «سابا باشا» الراقي. والداه متعلمان ويتكلمان لغات أجنبية، وقد أتيحت لهما الفرصة للسفر إلى أوروبا وأماكن أخرى. وللترفيه مكانة لا يستهان بها ضمن عائلته التي تحفظ للموسيقى مكانة خاصة (شقيقته الأكبر سناً كانت تعزف على الناي في «**الكونسرفاتوار**» لعدة سنوات). وتشرّب هذا التذوق للموسيقى بشكل عام وللعالم الموسيقي الغربي في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين على وجه الخصوص وهو صغير جداً. وبالتالي كان منذ طفولته يستمع إلى الأنغام المدروسة لفرق الـ «بينك فلويد» «Pink Floyd» والنغمات المتكررة القصيرة من موسيقى

«البلوز» *bluesy* لـ «داير ستريتس» «Dire Straits»، وهي مجموعات اكتشفها عموماً من بين خيارات كثيرة خلال انغماره في الموسيقى عندما كان مراهقاً.

كان مساره المدرسي منذ صف الروضة حتى نهاية المرحلة الثانوية في مدرسة القديس مرقس في الإسكندرية، مؤسسة «الرهبان اللاساليين»[1] للبنين (مع وجود غالبية بسيطة من الطلاب المسلمين الذين ينتمي إليهم، وله جدة مسيحية). هذه المؤسسة التي تمتاز بهُوِية قوية، معزَّزة بالكثير من الطقوس (مناسبات سنوية، وتسليط الضوء على تاريخ المؤسسة، وما إلى ذلك)، وبنظام صارم (لباس موحَّد وربطة عنق إلزاميان)، كان لها فوق ذلك خصوصية تقديم كل أنواع الأنشطة لأعضائها، من الرياضة إلى المسرح مروراً بالكشافة أو الأنشطة الخيرية أو الدينية. وعندما كان طفلاً عزف كرم قليلاً على البيانو، الذي بدا له التعلّم عليه كإجبار. كما مارس اللعب بكرة السلة. كان قليل الحماسة لتلك الأنشطة التي يتم اختيارها من قبل الأسرة، فذهب إلى «الكشافة البحرية» (حركة كشافة صارمة جداً وعنيفة غالباً)، ثم اختار الانخراط في «القلوب الشجاعة»، وهي مجموعة أخرى لنوع من الكشافة ولكن مع توجه اجتماعي ومرح أكثر، حيث قضى عدة سنوات كعضو في فريق، ثم كرئيس لمختلف الأفواج، من الأصغر إلى الأكبر سناً.

في بداية العقد الأول من القرن الواحد والعشرين، كان كرم يظهر بمنظر الطالب الجيد، الشعر القصير والنظارات والسترة والبنطال. ولكن ذوقه الموسيقي كان مختلفاً تماماً عن أذواق زملائه التي تتناوب عموماً بين البوپ المصري والغربي. وفيها توجد بشكل خاص الأوزان المطلقة والصوت الأخن لعازفي فرقة «غانز نروز» «Guns N'Roses»، وكان يُذهل ذلك المراهق منهم عازف الغيتار المبهم «سلاش» «Slash»، الذي يظهر عاري الجذع مع بنطال جلدي وقبعة رسمية. في أواخر عام 2003، اشترى غيتاراً سمعياً وراح يتعلم بصبر. ثم شارك في العديد من المشاريع الموسيقية التي تجري في أرقى الأماكن حيث يمكن العزف أمام الجمهور في العامين 2005 – 2006، منتقلاً بشكل تدريجي من مقطوعات في صالات الموسيقى البالية في مدرسة القديس مرقص إلى استوديوات التدريب الجديدة

(1) المؤسسة مسجلة في سلسلة القديس «يوحنا المعمدان دو لا سال» الذي أسس في مدينة «رانس» الفرنسية في القرن السابع عشر معهداً دينياً لتعليم الشباب. [ومن الاسم «لا سال» جاءت نسبة الرهبان «لاساليين»].

المتفرقة في الإسـكندرية. كما شـارك في أول حفل ميتال في «مكتبة الإسكندرية» حيث ظهرت ثماني فرق شابة.

تعددت الحفلات، وتشكَّل عالم مصغَّر، كما هو حال المشاهد الناشئة في أماكن أخرى. وأصبحت بعض الأماكن أماكن تواعد في هذا الوسـط البديل الذي كان في طور التكوّن. كان هناك في البداية مقهى «شكسبير» في حي «رشدي» الراقي، وأيضاً لفترة وجيزة جداً تجربة مقهى «كروسـرودز» «Crossroads» في شـارع فؤاد. وقد جذب هذا المقهى الصغير كثير من الناس خلال فترة وجوده القصيرة التي اسـتمرت بضعة أشـهر. وفيه تم وضع اثنين من مكبرات الصـوت (الكونترباس والغيتار) عند المدخل، وكذلك آلات قرع. وتغطي الجدران صور «كبار» عازفي **الروك** و**الغرونج** الأمريكيين. وقـد وضع المعتادون معلمـاً على الثلاجة (حيث نـرى توقيع كرم)، ويخدم المرتادون أنفسـهم ذاتياً فيها كما لو كانوا فـي بيوتهم. إلّا أن التجربة اعتلّت بسرعة، لأنه لم يكن هنالك مردود مالي كما يقول بعضهم، بينما يقول آخرون: بسبب الضغوط التي مارستها الشرطة.

روح تحررية

بين عامي 2005 و2010، تعمّق كرم في الموسيقى التي أصبحت وسيلة للانطواء والانعزال عن بيئة اجتماعية تقييدية جداً. واهتم بنظرية الموسـيقى وأساسيات الجاز وكذلك بتقنية الغيتار كهاوٍ كبير للموسـيقى التجريبيـة و**الروك** التدريجي. وبالعزف ضمن عدة فرق من الاتجاهات الموسيقية المختلفة، انقاد إلى التعامل مع موسيقيين من صفوف الموسيقى الكلاسيكية الشـرقية. ومشاركته في مجموعة «المحطة» هي بالنسبة إليه الأكثر أهمية بلا شـك. تلك المجموعة التي تعرف نفسها بأنها مجموعة «إسكندرية» توحد موسـيقيين من أفق مختلفة (الموسيقى التقليدية الشرقية و**الروك** و**الجاز**)، وهو ما يعطيها اندماجاً صوتياً مميزاً. وعلاوة على ذلك، فإن فيها الحساسية التجريبيـة والتدريجية من خلال إقامة حفلات موسـيقية على غرار الألبوم المجرَّد. وكل إحياء حفلة هو «محطة»، مسـافة يتم تجاوزها. وفيها أيضاً إعادة صوغ للتقاليد عن طريق اسـتخدام عناصر فولكلورية كمشـاركة الدرويش الدوّار (المولوي) في الحفلات، وعزف مقطوعات للسـيد درويش (المُغَنِّي والملحن الإسكندراني الذي يعتبر واحداً من آباء الموسيقى المصرية) أو الموَّال.

خلال ذلك الوقت كان كرم يعتبر الموسيقى كمَفر. حيث إن الانغلاق الطائفي في العالم الصغير البديل يتيح حياة أكثر تحررية، متحررة من القيود الأخلاقية الموجودة في المجتمع المحيط. وإن كان يعتقد بأن الموسيقى يجب أن يكون لها دور وأن تصل إلى جمهور أوسع، فإنه إلى حد كبير لم يبالِ بالسياسة بالمعنى الدقيق للكلمة.

في نيسان/ أبريل 2008 قام كرم بعمل جماعي لأول مرة، والذي يعتبره منظموه كعمل «سياسي». فقد استجاب لنداء عبر الإنترنت أطلقه نشطاء من القاهرة يدعون فيه إلى يوم غضب في جميع أنحاء مصر تضامناً مع إضراب العمال في مدينة المحلّة، الذي كان مقرراً في 6 نيسان (أبريل). وذهب مع أصدقائه إلى التجمع ولكن توجب عليه ترك المكان بسرعة بسبب ترهيب الشرطة. ولم يعد إلى التحرك مرة أخرى حتى حزيران/ يونيو) 2010، عندما شهدت الإسكندرية وبقية أنحاء البلاد موجة من التحركات رداً على مقتل الشاب الإسكندراني من قبل اثنين من مخبري الشرطة. وكانت هذه القضية أصل إنشاء صفحة **فيسبوك** التي اشتهرت في ما بعد «كلنا خالد سعيد»، باسم «شهيد الشرطة» ذاك. في أوائل عام 2011 كان كرم قد عاد من إقامة مع فرقته في واحة «سيوه»، وتحرّك من جديد في أعقاب الهجوم على كنيسة «القديسَين» في حي شعبي في الإسكندرية. حيث ذهب إلى عامل طباعة وأعد بعض الكنزات بزخارف وحدة وطنية - صليب (مسيحي) وهلال (مسلم) - وتحتها طُبع نقش «*mourning*» (حِداد) باللغة الإنجليزية. وفي الأيام التالية لارتداء تلك الكنزة حضر جميع نشاطات التضامن مع الضحايا. وبعد بضعة أسابيع، الثلاثاء 25 كانون الثاني/ يناير 2011 على وجه الدقة، ذهب إلى المسجد الإبراهيمي في وسط المدينة للاحتجاج مثل العديد من الإسكندريين الآخرين. استيقظ فيه شيء ما عند انغماسه في التجربة الجماعية بعد مسار انفرادي ومنعزل. كان مبهوراً بقوة تلك التجربة. ومنذ ذلك اليوم صار يحضر الاحتجاجات كلها.

منذ قيام الثورة، لم تكف أوساط الفن البديل في الإسكندرية عن الاتساع، على الرغم من أنها لا تزال تشكل عالماً صغيراً معزولاً نسبياً. وتشهد على ذلك سهرة ليلة رأس السنة عشية 31 كانون الأول/ ديسمبر 2012 التي تنظم سنوياً في **الكابينة**. في عام 2011، يكاد ثلاثون شخصاً حضروها. وفي عام 2012، حضر ما بين 150 و200 شخص. إن وجود عديد من الفنانين الثوريين والثوريين الفنانين سهَّل إنشاء جسور بين عوالم الفن البديل وفضاء الاحتجاج. وبالإضافة إلى ذلك، يمكننا أن نرى بسهولة

غلبة الموضوعات الثورية في الإنتاج الفني وكذلك الرغبة في كسر المحرمات الدينية أو السياسية.

إن مجال الإرساخ السياسي لهذه الأوساط هو من مركز رقعة الشطرنج السياسي إلى أقصى اليسار الشـيوعي، التروتسكي والتحرري. ونرى أن عملية تحديد الهُوية، أصبحت شـيئاً فشيئاً، ضمن السـياق الحالي، على تعارض مع التيارات الإسلامية. وهذا الاتجاه واضح في مسـار كرم، وكثيرين غيره، الذين يعبِّرون عن رؤية للمجتمع معادية للدين واهتماماً معلناً بالمجرة الفلسـفية التحررية والفوضوية. وفي موسيقاه أيضاً، يسـعى كرم إلى كسر القوالب الموسـيقية المكرّسة لإنتاج صوت ثوري حقاً، وبعبارة أخرى: قطيعة مع النظام القائم؛ وذلك بالذهاب بعيداً من شـرائع الموسيقى التجارية ولكن أيضاً باستكشاف النظرية الموسيقية والاختبارات الصوتية.

POUR EN SAVOIR PLUS — لمعرفة المزيد

Vincent BATTESTI et François IRETON (dir.), *L'Égypte au présent. Inventaire d'une société avant révolution*, Sindbad, Paris, 2011.

Youssef ELCHAZLI et Chayma HASSABO, « Socio-histoire d'un processus révolutionnaire. Analyse de la "configuration contestataire" égyptienne (2003-2011) », *in* Amin ALLAL et Thomas PIERRET (dir.), *Devenir révolutionnaires. Au coeur des révoltes arabes*, Armand Colin, Recherches, Paris, 2013.

Robert ILBERT et Ilios YANNAKAKIS, *Alexandrie 1860-1960*, Autrement, Paris, 1992.

Ahmad ABDALLAH, *Microphone* (film), Rotana Cinema, 2010. *Mini Mobile Concerts*, journal de bord de l'initiative de Ramez Ashraf : <http://minimobileconcert.tumblr.com>.



تراجم الكتّاب:

زهراء علي
ZAHRA ALI
طالبة دكتوراه في علم الاجتماع في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS - باريس)، وباحثة زائرة في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية (SOAS - لندن). نشر لها: *Féminismes Islamiques* (**النسوية الإسلامية**، لا فابريك، باريس، 2012).

أمين علّال
AMIN ALLAL
طالب دكتوراه في العلوم السياسية في معهد الدراسات السياسية في آكس أون پروڤانس . شارك مع توماس بييريه في الكتابين: *Au coeur des révoltes Arabes. Devenir Révolutionnaires* (**في قلب الثورات العربية. أصبح ثورياً**، دار «أرمان كولين»، باريس، 2013).

أناهي ألڤيزو-مارينو
ANAHI ALVISO-MARINO
طالبة دكتوراه في العلوم السياسية في جامعة باريس الأولى وجامعة لوزانّ.

محفوظ عمارة
MAHFOUD AMARA
محاضر في جامعة لفبورو (بريطانيا). وهو مؤلف كتاب *Sport, Politics and Society in the Arab World* (**الرياضة والسياسة والمجتمع في العالم العرب**، دار پالغريف ماكميلان، نيويورك، 2012).

لور عسّاف
LAURE ASSAF
طالبة دكتوراه في الأنتروبولوجيا في جامعة باريس - الغرب، نانتير - لا ديفانس.

ليلى باعمارة
LAYLA BAAMARA
طالبة دكتوراه في العلوم السياسية في معهد الدراسات السياسية في مدينة آكس أون پروڤانس .

كلير بوغراند
CLAIRE BEAUGRAND
باحثة في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى (Ifpo - فلسطين).

لوران بونفوا
LAURENT BONNEFOY

باحث في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) في مركز الدراسات والبحوث الدولية (CERI – باريس). نشر له: *Salafism in Yemen* (**السلفية في اليمن**). وكتاب *Transnationalism and Religious Identity* (هيرست، الحدود الوطنية والهُوِية الدينية، نيويورك، 2011).

فرانسوا بيورغا
FRANÇOIS BURGAT

مدير بحوث في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) في معهد البحوث والدراسات حول العالمين العربي والإسلامي (IREMAM – آكس أون پروڤانس). نشر العديد من الكتب، منها: **الإسلام أمام** (لاديكوڤرت، باريس، 1995) و(**الإسلام في ذلك الوقت في تنظيم القاعدة** (لا ديكوڤرت، باريس، 2005).

ميريام كاتوس
MYRIAM CATUSSE

باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) في معهد البحوث والدراسات حول العالمين العربي والإسلامي (IREMAM – آكس أون پروڤانس)، ومديرة قسم الدراسات المعاصرة في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى (Ifpo). نُشر لها: (**الوقت لأصحاب المشاريع ؟**). (**السياسية والتحولات الرأسمالية في المغرب** (ميزونوف ولاروز، باريس، 2008).

دومينيك كوبيه
DOMINIQUE CAUBET

أستاذ فخري في جامعات المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية (*INALCO* – باريس). نشر له: *Les Mots du bled les artistes ont la parole* (**كلمات من الذرة: خطاب الفنانين** (لارماتان، باريس، 2004).

كامل شاشوا
KAMEL CHACHOUA

باحث في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) في معهد البحوث والدراسات حول العالمين العربي والإسلامي (*IREMAM* – آكس أون پروڤانس). نشر له: *L'Islam kabyle* (الإسلام القبائل)، و *Religion, état et société en Algérie* (**الدين والدولة والمجتمع في الجزائر**، ميزونوف ولاروز، باريس، 2011).

مريم شيخ
MÉRIAM CHEIKH

طالبة دكتوراه في الأنتروبولوجيا في الجامعة الحرة في بروكسل (بلجيكا).

إنريكو دو آنجيليس
ENRICO DE ANGELIS

باحث في مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي والقضائي والاجتماعي (CEDEJ – مصر).

نيكولا دوت-بويّار NICOLAS DOT-POUILLARD باحث في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى (IFPO - لبنان). نُشر له *Tunisie : la révolution et ses passés* (**تونس: الثورة وماضيها**، لارماتان، باريس، 2013).

يوسف الشاذلي YOUSSEF EL-CHAZLI طالب دكتوراه في العلوم السياسية، أستاذ مساعد في معهد الدراسات السياسية والدولية التابع لجامعة لوزانّ (سويسرا).

أباهر السقا ABAHER EL SAKKA أستاذ علم الاجتماع في جامعة بير زيت (فلسطين). شارك في تأليف: **الهُوية الفلسطينية**، مسارات، رام الله، 2013.

آن-ماري فيلير ANNE-MARIE FILAIRE مصوّرة ومدرّسة في معهد الدراسات السياسية في باريس. شاركت في تأليف: *Enfermement. Photographies 1999-2006*. (**احتجاز. صور 2006-1999**، منشورات تارابوست، سان بينوا دو سو، 2006).

ماريانجيلا غاسپاروتو MARIANGELA GASPAROTTO طالبة دكتوراه في الأنتروبولوجيا في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS - باريس).

إيڤ غونزاليس-كيخانو YVES GONZALEZ-QUIJANO محاضر في جامعة ليون الثانية وعضو في مجموعة البحوث والدراسات حول البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط (GREMMO - ليون). نشر له: *Arabités numériques* (**عروبيات رقمية سندباد**، باريس، 2012).

كزاڤييه غينيار XAVIER GUIGNARD طالب دكتوراه في العلوم السياسية في جامعة باريس الأولى والمعهد الفرنسي للشرق الأدنى (IFPO - فلسطين).

لور جرجس LAURE GUIRGUIS باحثة ما بعد الدكتوراه في جامعة مونتريال (كندا). نشر لها: *Les Coptes d'Égypte. Violences communautaires et transformations politiques* (**أقباط مصر. العنف الطائفي والتغيرات السياسية 2012-2005**، كارتالا، باريس، 2012).

مهند عقلي حديبي MOHAND AKLI HADIBI مدرّس في جامعة تيزي- أوزو وباحث في المركز الوطني للبحوث في الأنتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية في وهران (الجزائر). ونُشر له: *Wedris, une totale plénitude. Approche Socio-anthropologie d'un lieu saint en Kabylie* (**ودريس، امتلاء تام. مقاربة اجتماعية وأنتروبولوجية لمزار في منطقة القبائل** (زرياب، الجزائر، 2003).

كريستين يونغن
CHRISTINE JUNGEN
باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) في معهد تخصصات الأنتروبولوجيا المعاصرة (CNRS/EHESS، IIAC - باريس). نُشر لها: *Politique de l'hospitalité dans le Sud jordanien* (**سياسة الضيافة في جنوب الأردن**، كارتالا، باريس، 2009).

پرّين لاشُنال
PERRINE LACHENAL
طالبة دكتوراه في الأنتروبولوجيا في معهد الإتنولوجيا المتوسطية والأوروبية والمقارنة (IDEMEC - آكس أون پروڤانس) وفي مركز الدراسات والتوثيق الاقتصادي والقضائي والاجتماعي (CEDEJ - مصر).

رومان لوكونت
ROMAIN LECOMTE
طالب دكتوراه في علم الاجتماع في جامعة لييج (بلجيكا).

لويك لو پاپ
LOÏC LE PAPE
باحث مشارك في معهد البحوث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي (IREMAM - آكس أون پروڤانس). شارك في «*Traces, désirs de savoir et volonté d'être. L'après-colonie au présent*» (**آثار: الرغبة في المعرفة والرغبة في أن تكون. المستعمرة بعد المغرب**، سندباد، باريس، 2010).

أميلي لو رونار
AMÉLIE LE RENARD
باحثة في المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) في مركز موريس هالبواك (باريس). نُشر لها *Femmes et espaces publics en Arabie saoudite* (**النساء والأماكن العامة في المملكة العربية السعودية**، دالوز، باريس، 2011).

كاترين لو توماس
CATHERINE LE THOMAS
باحثة مشاركة في مركز دراسات تخصصات الأفعال الدينية (CEIFR - باريس). نشرت «*Les Écoles chiites au Liban. Construction communautaire et mobilisation politique*» (**المدارس الشيعية في لبنان. البناء المجتمعي والتعبئة السياسية**، كارتالا/ IFPO، باريس - بيروت، 2012).

پاسكال مينوريه
PASCAL MÉNORET
محاضر في جامعة نيويورك أبو ظبي (الإمارات العربية المتحدة)، وزميل ما بعد الدكتوراه في أكاديمية هارفارد للدراسات الدولية والمناطقية (الولايات المتحدة الأمريكية). وهو مؤلف *Kingdom Adrift. Urbanism and Youth Revolt in Saudi Arabia* (**التفحيط في الرياض: النفط وثورة الشارع**، دار جداول.

كاترين ميلر CATHERINE MILLER
مديرة الأبحاث في المركز الوطنـي للبحث العلمي (CNRS) في معهـد البحوث والدراسـات حول العالمين العربي والإسـلامي (IREMAM – آكس أون بروفانس). قادت تأليف كتاب: Arabic in the City. Issues in Dialect Contact and Language Variation (**العربية في المدينة. قضايا في لهجة التواصل واختلاف اللغة**، روتليدج، لندن، 2007).

توماس بييريه THOMAS PIERRET
محاضر في جامعة أدنبره (اسـكتلندا). نُشر له: Baas et Islam en Syrie. La dynastie Assad face aux oulémas (**البعث والإسلام في سورية. سلالة الأسد تواجه العلماء**،PUF، باريس، 2011).

مارين پوارييه MARINE POIRIER
طالبـة دكتوراه فـي العلوم السياسـية في معهد العلوم السياسـية في آكـس أون پروڤانس . شـاركت لوران بونفـوا وفرانك مرميه فـي كتـاب: *Yémen. Le tournant révolutionnaire* (**اليمـن. المنعطف الثوري**، كارتالا – CEFAS، باريس، 2012).

نيكولا پويغ NICOLAS PUIG
زميل باحث في معهد البحوث مـن أجل التنمية (IRD) في وحدة أبحـاث الهجـرات والمجتمعات (باريس). وهـو مؤلف كتاب: *Farah. Musiciens de noce et scènes urbaines au Caire* (**فرح. موسـيقيو الأعراس والمشاهد المدينية في القاهرة**، سندباد، باريس، 2010).

آرثر كيناي ARTHUR QUESNAY
طالب دكتوراه في العلوم السياسـية في جامعة باريس الأولى وفي المعهد الفرنسي للشرق الأدنى (IFPO – العراق).

سيريل روسيل CYRIL ROUSSEL
باحث في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى (IFPO – الأردن). نُشر لـه: *Les Druzes de Syrie. Territoire et mobilité* (**الدروز في سورية. الأرض والحراك**، مطبوعات IFPO، بيروت، 2011).

ماريون سليطين MARION SLITINE
طالبة دكتوراه في الأنتروبولوجيا في مدرسـة الدراسات العليا في العلـوم الاجتماعيـة (EHESS – باريس) وفي المعهد الفرنسـي للشرق الأدنى (IFPO – فلسطين).

فيكتوريـا فيغيلا ديل مورال VICTORIA VEGUILLA DEL MORAL
باحثـة في مجموعـة الدراسـات والأبحاث عـن البحر الأبيض المتوسط (GEIM) في جامعة غرناطة (إسبانيا).



الفهرس

الشباب العرب

من المغرب إلى اليمن
أوقات الفراغ، الثقافات والسياسات

ماذا يقول «الشباب العرب» للعالم في العام 2013؟ لا شيء – أو أقلّه لا شيء يذكر – مما يُطلب منهم غالباً قوله أو يُعتقد بأنه سُمع منهم. من هنا الأهمية الكبرى لقراءة هذا الكتاب المكتوب بلغة سهلة قد تمكن اللواتي والذين يودّون التعرف بصورة أفضل إلى واقع المجتمعات التي تعيش، منذ عام 2011، تقلّبات لم يسبق لها مثيل.

فهذا الكتاب يزخر، بادئ ذي بدء، بتجاوز الأحكام المسبقة المختزلة وغيرها من البداهات المغلوطة التي انتشرت منذ عام 2011، حين كان «الشباب العرب» مدعوين إلى إعطاء معنى «للربيع» الذي يتّصف بالصفة ذاتها ولجملة التحوّلات التي أطلقتها هذه المسارات الاحتجاجية. وفي الواقع، إن مراقبين كثراً قد تأثّروا بارتكاسات قديمة تبسيطية أشد سوءاً من «تمجيد الشبابية». وكما هي الحال بالنسبة إلى الجندرة، غالباً ما ينحو متغير الأجيال إلى إرضاء «التفكير الرغبوي» لدى المراقبين.

غير أن الواقع يشي بغير ذلك، فالشباب العرب، بين بلد وآخر وبين شريحة اجتماعية وأخرى، يفتقرون إلى التجانس في أنماط عيشهم. وقد تتّصف أوقات فراغهم بأنها انتهاكية، كتفحيط الشباب السعوديين بسياراتهم، واسترجال شقيقاتهم «البوية»، أو الجرأة الذكورية لدى الفتاة التونسية، أو التفلت من الضوابط لدى بعض الطالبات المغربيات.

بيد أن ثمة ما يفوق ذلك. فهؤلاء الشباب يرفضون تحجيمهم إلى مجرّد ردة وراثية. وغالباً ما يفضل الشباب – بصيغة الجمع طبعاً – إعادة تفسير موروثهم الاجتماعي والثقافي، وإعادة بنائه وتوليفه بدلاً من دفنه.

ما العمل إذاً لمعرفة ما «يعد به» هؤلاء الشباب؟ سوى التقرّب من حياتهم اليومية، «بعيداً من الخطب التقليدية»، وتعلّم لغاتهم، وفك رموز شعائرهم القديمة والجديدة، وتفهّم لهفتهم.

****

لوران بونفوا و **مريام كاتوس** اختصاصيان في العلوم السياسية وفي شؤون العالم العربي. ويعملان كباحثين في المركز الوطني الفرنسي للبحوث العلمية (CNRS) على التوالي في مركز الدراسات والأبحاث الدولية (CERI) وفي معهد البحوث والدراسات عن العالم العربي والإسلامي (IREMAM).

التقديم بقلم **فرانسوا بورغا**:
مدير أبحاث في الـ (CNRS – IREMAM).





